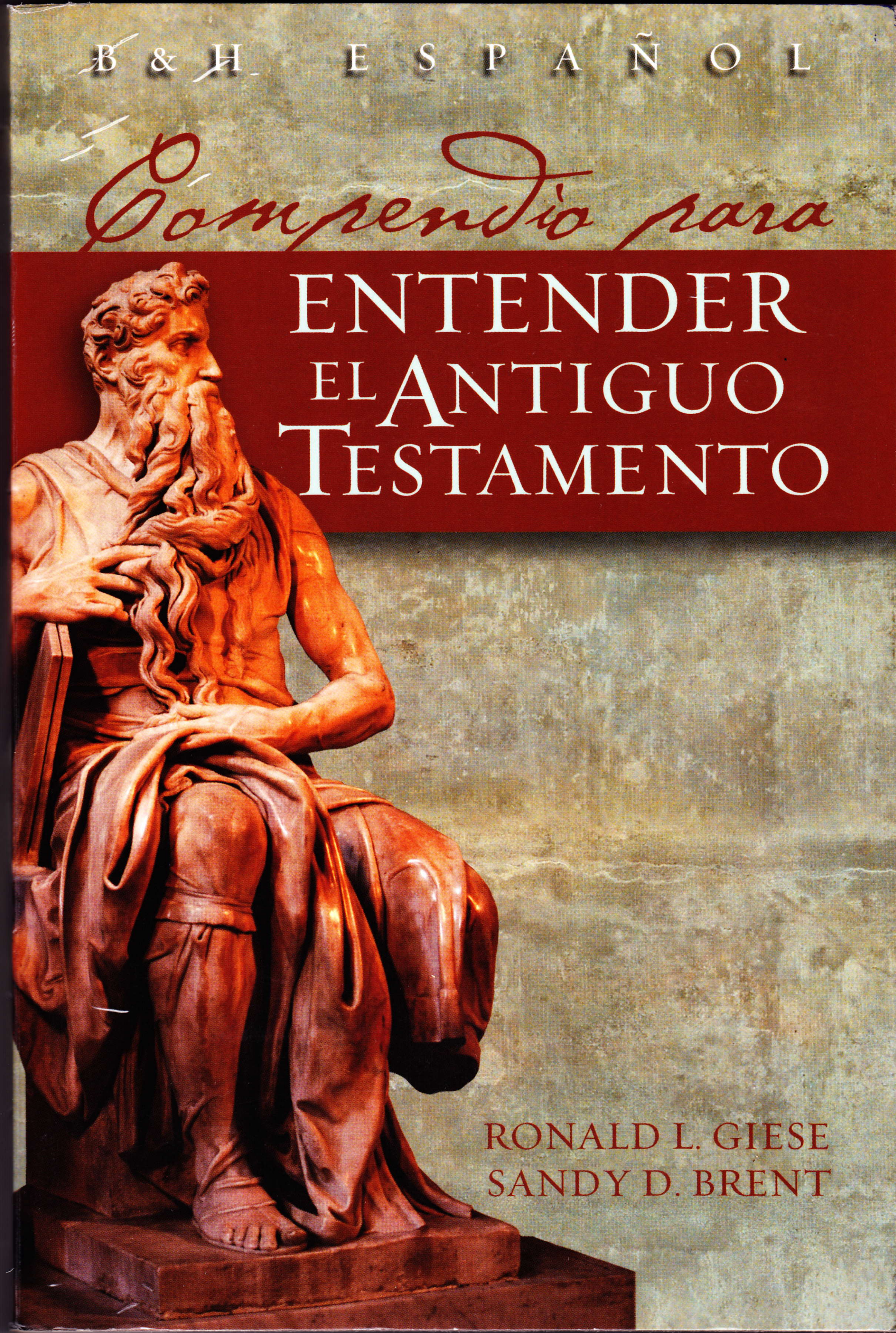

B&H ESPAÑOL
Compendio para
ENTENDER EL ANTIGUO TESTAMENTO
RONALD L. GIESE
SANDY D. BRENT

Compendio para
ENTENDER EL ANTIGUO TESTAMENTO

B & H E S P A Ñ O L

Compendio para ENTENDER EL ANTIGUO TESTAMENTO

RONALD L. GIEST
SANDY D. BRENT



NASHVILLE, TENNESSEE

Publicado por B&H Publishing Group
Nashville, Tennessee 37234

ISBN: 978-0-8054-3287-9

Clasificación Decimal Dewey: 221
Temas: BIBLIA A.T. \ CRÍTICA, INTERPRETACIÓN

Publicado originalmente por B&H Publishing Group
con el título *Cracking Old Testament Codes*

Traducción al castellano: Adriana E. Tessore Firpi
Tipografía: Grupo Nivel Uno, Inc.

Printed in Canada.
1 2 3 4 5 ❖ 10 09 08 07

A

RICHARD D. PATTERSON

ÍNDICE

COLABORADORES

Martin G. Abegg (h.)
Universidad Trinity del Oeste

Richard E. Averbeck
Colegio Evangélico de Divinidad Trinity

Kenneth L. Barker
Centro de Traducción de la NVI

Trent C. Butler
Editorial Broadman & Holman

John S. Feinberg
Colegio Evangélico de Divinidad Trinity

Ronald L. Giese (h.)
Seminario Teológico Bautista Liberty

Ted A. Hildebrandt
Universidad y Seminario Teológico Gracia

Andrew E. Hill
Instituto Wheaton

Walter C. Kaiser (h.)
Seminario Teológico Gordon-Conwell

Tremper Longman III
Seminario Teológico Westminster

Eugene H. Merrill
Seminario Teológico Dallas

Walter B. Russell III
Seminario Teológico Talbot

D. Brent Sandy
Iglesia de los Hermanos de la Gracia de Gante, Roanoke, Virginia

Michael E. Travers
Instituto Mississippi

Willem A. VanGemeren
Escuela Evangélica de Divinidad Trinity

Branson L. Woodard (h.)
Universidad Liberty

INTRODUCCIÓN

El periódico matinal contiene una diversidad de estilos de escritura, desde los informes de las noticias hasta los comentarios, desde los avisos clasificados hasta las tiras cómicas. Estos estilos diferentes, por lo general pasan inadvertidos para gran parte de los lectores, quienes de manera inconsciente acomodan sus expectativas a la lectura de los distintos contenidos, formas de expresión y propósito de lo escrito. Por ejemplo, los avisos clasificados tienen un contenido, un formato y un propósito que los distingue. El sentido de las palabras «tres plantas» en ese contexto es inequívoco. Sin embargo, en una columna que se refiera a la tarea científica en el área de la biología, tanto el contenido como el formato y el propósito serán muy distintos. ¿Podrían los lectores, dentro de 2000 años (si alguien desenterrara algún periódico «antiguo»), reconocer la diferencia entre un aviso clasificado y una columna sobre hechos científicos? ¿Acaso distinguirían que «tres plantas» significa dos cosas por completo distintas, según el formato, el contenido y la función del contexto en el que esas dos palabras aparecen en nuestro periódico? En el mismo sentido, ¿serán capaces los lectores de la Biblia (un documento escrito hace más de 2000 años) de reconocer las diferencias de formato, de contenido y de función de la diversidad de formas

de expresión que hay en ella? ¿Se darán cuenta de que para comprender correctamente la Biblia no pueden tratar a todas las porciones bíblicas de la misma manera como si se hubiesen escrito de forma idéntica?

Este libro se publica con la finalidad de ayudar a que los cristianos comprendan mejor su Biblia, en especial el Antiguo Testamento. Aunque los lectores originarios reconocían de manera intuitiva los diversos formatos de la Biblia y los distintos significados de las palabras y las frases dentro de esos formatos, los lectores de la actualidad con frecuencia no están preparados para algunas maneras antiguas de expresar las cosas. Las formas de pensar y de escribir han cambiado con el paso de los milenios.

Afortunadamente, es posible identificar las distintas formas que los autores de la Escritura emplearon. Así, como un periódico tiene determinados códigos implícitos en las diversas secciones que nos orientan a la correcta lectura, también la Biblia tiene códigos literarios que nos revelan cómo los autores expresaron la Palabra del Señor y qué intentaban transmitir. La identificación de tales códigos y de su importancia servirá para que los lectores no malinterpreten la Escritura y los guiará en la correcta interpretación y aplicación de lo que expresa.

Debido a la diversidad y la ocasional dificultad de los estilos literarios del Antiguo Testamento, se seleccionó un equipo de especialistas para que escribiera los capítulos de este libro. Los colaboradores de esta publicación, cada uno de ellos experto en su campo de investigación, representan a los principales eruditos evangélicos en Biblia. La intención de este libro no es que distintos estudiosos expongan su postura o idea particular, sino que reflejen un consenso para que los cristianos puedan leer y estudiar mejor su Biblia.

Los capítulos centrales de este libro, que se basan en diez tipos literarios del Antiguo Testamento, presentan a los lectores las características únicas de los tipos, la literatura de la antigüedad que es similar a la Biblia, los lineamientos para la interpretación, un texto de ejemplo donde se aplican dichos lineamientos y lecturas recomendadas para profundizar en el tema. Además de los capítulos sobre los tipos literarios del Antiguo Testamento, se presentan tres capítulos introductorios con temas importantes referidos a las formas diversas en que la Biblia se escribió. Un capítulo final aplica el material del libro a la proclamación de las verdades bíblicas.

Aunque este libro está escrito por eruditos, no está destinado a eruditos, aunque algunos estudiosos lo hallarán útil en ciertos sentidos. El objetivo de

estos capítulos es poner a disposición de los estudiantes, los pastores y el público en general los resultados del trabajo de los especialistas sobre el texto bíblico. Esto requirió una corrección superior a la habitual, una reescritura de algunas porciones y completar ciertos capítulos remitidos por los colaboradores para poder conseguir unidad en el trabajo y también legibilidad a lo largo de los capítulos. Si bien se les solicitó a los colaboradores que revisaran una vez más su capítulo, los editores hicieron, a su vez, una segunda y una tercera revisión. Deseamos expresar nuestra profunda gratitud a cada colaborador por el excelente trabajo y la cooperación que manifestaron.

Este es el primer libro dedicado especialmente a los tipos literarios del Antiguo Testamento, con el propósito de proveer principios claros de interpretación a los lectores de la Biblia, a los maestros y los predicadores. El incipiente consenso de que los códigos arraigados en los tipos literarios del Antiguo Testamento son indispensables para la correcta interpretación, hace que este libro sea una contribución importante para el estudio de la Biblia. La obra en circulación que más se asemeja al propósito y al contenido de este libro es el sumamente útil *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible*, de Gordon D. Fee y Douglas Stuart, 2º ed. (Grand Rapids, Zondervan, 1993). Además de los tipos literarios del Nuevo Testamento, ellos presentan otros cinco tipos. Si bien recomendamos el libro de Fee y Stuart, la presente obra coloca el estudio del Antiguo Testamento en el correcto equilibrio, al analizar diez tipos literarios y al investigar dichos tipos en literatura similar del mundo bíblico.

El motivo específico de este libro es el deseo, tanto de los editores como de los colaboradores, de honrar a un estimado colega, maestro, amigo y caballero. Este libro está dedicado a Richard D. Patterson, con motivo de su retiro luego de más de 30 años de excepcional enseñanza y publicaciones. Graduado del Instituto Wheaton, del Seminario Bautista de Los Ángeles, del Seminario Teológico Talbot y de la Universidad de California, en Los Ángeles (maestría y doctorado), Dick ha sido profesor de Antiguo Testamento en cuatro seminarios y presidente de departamento en dos de ellos. Publicó importantes ensayos que abarcaban temas como «The Widow, the Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature», «Special Guests at the First Christmas» y «Of Bookends, Hinges, and Hooks: Literary Clues to the Arrangement of Jeremiah's Prophecies». Contribuyó con numerosos artículos y notas para enciclopedias y diccionarios

bíblicos, y Biblias de estudio. Participó en la corrección de dos series de comentarios bíblicos. Escribió comentarios sobre Joel, 1 y 2 Reyes, Nahúm, Habacuc y Sofonías.

A Dick Patterson se lo conoce, en especial, como investigador del Antiguo Testamento como material literario y por su compromiso en relacionar el estudio de la Escritura con el mundo antiguo. Con frecuencia les decía a sus alumnos que el estudio de la Palabra de Dios se apoya en cuatro patas y no en tres. Además de la interpretación histórica, gramática y teológica, la cuarta forma de interpretarla es de acuerdo con los tipos literarios en que se escribió el texto. Que este libro sea un tributo apropiado al legado que el Dr. Patterson ha dejado en la vida de estudiantes, colegas y amigos.

1

TIPOS LITERARIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Ronald L. Giese (h.)

Este libro se refiere en especial al contexto. La correcta comprensión de algo hablado o escrito depende fundamentalmente del contexto. Y a la inversa, la extracción de frases del contexto casi siempre las priva de su verdadero significado. En cuanto a la Escritura, el error más común en la interpretación es no considerar el contexto. Proverbios 9:17 afirma: «Las aguas hurtadas son dulces, y el pan comido en oculto es sabroso». ¿De manera que la Biblia está diciendo que el agua sabe mejor si se la robamos a un vecino y que la comida tiene mejor sabor si comemos solos en vez de hacerlo con alguien? No, si consideramos el contexto. Mateo 7:7-8 dice lo siguiente: «Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Porque todo aquel que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá». Entonces ¿quiere decir la Biblia que podemos obtener absolutamente todo lo que queramos con tan sólo pedirlo? No, si consideramos el contexto.

Cualquiera que desee una comprensión correcta de la Escritura debe ser sensible a tres niveles de contexto escrito:

- Cada palabra y cada frase de la Escritura pertenecen al contexto de la oración y al párrafo en el que aparecen. La forma gramática de la palabra o la función que tal palabra o frase cumple en relación con la oración como un todo (sintaxis), son consideraciones importantes al determinar el significado. Esto es el *contexto inmediato*.

- Cada frase de la Escritura se expresa de determinada manera, ya sea por medio de alabanzas a Dios como en los salmos, la proclamación del juicio de Dios como en los profetas, la predicción de determinado desenlace ante cierta conducta como en los proverbios, o el relato de la historia del pueblo escogido de Dios como en los libros históricos. El nivel medio de contexto es los *tipos literarios.*
- Cada frase de la Escritura es parte del contexto total del canon bíblico. Dado que ninguna frase aislada puede revelar de manera completa la totalidad de la verdad divina sobre un tema, el consejo total de la Palabra de Dios es importante para comprender las frases individuales de la Biblia. Esto es el *contexto distante* (llamado a veces contexto teológico).[1]

El nivel medio de contexto, el de los tipos literarios o categorías de literatura, se reconoció cuando las personas comenzaron a estudiar literatura. Por ejemplo, la prosa y la poesía son dos tipos que se reconocen con mayor facilidad. Dentro de estas dos categorías generales hay muchas subdivisiones que abarcan todas las diferentes maneras en que nos expresamos. Por lo general, para referirnos al tipo literario hablamos de *género*, término que en francés significa «tipo». Resulta de extrema importancia para el que estudia literatura, poder identificar el género de una pieza literaria y comprender la importancia o el uso de dicho género en particular en la época en que se escribió. Esto es así en el estudio de la literatura inglesa, francesa, alemana o de cualquier legado escrito de una lengua moderna.

Es triste que muchos de los que estudian la Biblia ignoren que el género es un paso crítico en la interpretación. En cambio, el primer y el tercer nivel de contexto son los que reciben la mayor atención, aunque en las últimas dos décadas el contexto de los tipos literarios ha comenzado a debatirse en la literatura académica. A pesar de estos comienzos, poco se ha escrito para una audiencia más amplia, y esto es en verdad lamentable.[2] El desconocimiento de este nivel de contexto conduce a uno de los peores errores de interpretación. Por otra parte, estar familiarizados con este contexto brinda la posibilidad de aumentar en gran medida nuestra comprensión de lo que intentaban transmitir los autores bíblicos.

Este nivel medio de contexto, los tipos literarios, debe considerarse como la etapa de mayor importancia en el proceso de interpretación. Digamos, por ejemplo, que tengo un amigo llamado Otto que, cada vez que lo llevo en mi

automóvil, me indica cómo conducir, cómo estacionar y por dónde circular. Un día me pregunta: «¿Qué harías si dejara de darte indicaciones?»; le respondo: «Yo te daría 1000 dólares». La aplicación que Otto haga de dicha frase depende por completo de su comprensión del género. No es el contexto inmediato lo que importa. Si buscamos en el diccionario las palabras *dar* o *mil* tampoco ayudaría, y ningún análisis sintáctico tendrá valor para descubrir cómo funciona la frase (y por lo tanto, cómo debería aplicarla el receptor). El nivel medio de contexto, los tipos literarios, es el determinante. La frase «Yo te daría 1000 dólares» está inserta en un género mayor que es la conversación. Cualquiera sea el nombre que se le dé a esta clase de frase, será considerado humorístico, como parte de un intercambio en broma sobre temas superficiales entre amigos, que en ocasiones es común en los viajes en automóvil, en una caminata breve o en conversaciones en corredores o salones.

Si, por otro lado, se emplearan las mismas palabras («Yo» como sujeto, «daría» como verbo y «1000 dólares» como objeto) en un género diferente, por ejemplo legal, la manera en que esta frase funciona y la forma en que el receptor la aplica cambiará por completo. Si estas palabras respondieran a la pregunta: «¿Qué harás con tus posesiones cuando mueras?» será el género de la «última voluntad y testamento» el de mayor importancia en la interpretación. Ningún estudio sintáctico ni léxico (contexto inmediato), ni tampoco el estudio del concepto de asuntos financieros en la vida del autor (contexto distante) descifrarán este código. Sólo descifrar el género le permitirá al lector ver no sólo lo que el autor quiso transmitir, sino también lo que el autor quiso que sus lectores *hicieran* con lo transmitido, cómo deseaba él que *respondieran*.

Prácticamente cualquier pasaje de la Escritura podrá ilustrar los peligros de intentar comprender la Biblia fuera del contexto literario.

- «Me envolvieron las olas de la muerte, me atemorizaron torrentes de perversidad». Si desconocemos el contexto, podríamos pensar en Jonás luego de ser liberado de perecer en el mar, ya que estas palabras bien podrían describir la terrible situación en la que luchaba por permanecer a flote en medio de las olas de una tormenta terrible.
- «Humo subió de su nariz, y de su boca fuego consumidor; carbones fueron por él encendidos». Privada de su contexto, esta frase podría llevarnos a formular varias preguntas. ¿Describe humo y fuego de

verdad? ¿Se describe a una criatura horrible pero el humo, el fuego y los carbones son sólo lenguaje figurado que aumenta la apariencia terrorífica de esta criatura? ¿Describe a un dragón o a Satanás?
- «Envió desde lo alto y me tomó; me sacó de las muchas aguas». Estas palabras pueden traernos a la mente la experiencia de Pedro, que intentó andar sobre las aguas apoyado en sus propias fuerzas cuando Jesús tuvo que rescatarlo.

Sin embargo, estos tres pasajes son de una porción de 2 Samuel 22 (v. 5, RVR 95; vv. 9 y 17; comp. Sal. 18). Es uno de los salmos de alabanza de David por la liberación de Dios. Como salmo es una poesía, de ahí que David exprese su gratitud con un lenguaje tan rico y gráfico. No se sentía amenazado por perecer ahogado aunque su vida estaba en peligro como si se estuviera ahogando. Su descripción del todopoderoso Dios en términos de humo, fuego, carbón e incluso la nariz y la boca no son descripciones literales de una criatura parecida a un dragón: es una forma poética de poner de relieve cuán asombroso es Dios. Lo que expresa la Escritura necesita que se lo interprete cuidadosamente a la luz del género en que escribieron los autores. Si nos equivocamos en eso, estaremos maltratando la comunicación de Dios hacia nosotros.

Lo que *no* entendemos por *tipo literario*

La crítica de género trabaja con el tipo canónico del texto y no con cualquier tipo *anterior* a éste. Buscar una etapa oral para los tipos y, al final, un «escenario» original (en alemán, *Sitz im Leben*) previo a la etapa escrita, es una búsqueda equivocada, en parte porque dicho ejercicio es con demasiada frecuencia tendencioso.[3] Es más, el género puede (y con frecuencia lo hace) cambiar cuando determinada comunicación pasa del estado oral y aislado a uno escrito y contextual.[4]

La crítica de género también trabaja con el tipo canónico del texto y no con cualquier tipo *posterior* a éste. «¿Qué texto leemos?» es uno de los interrogantes que abundan en otras literaturas donde existen múltiples copias o se presentan ediciones de distintas generaciones. Por ejemplo, *The Red Badge of Courage*, de Stephen Crane, fue publicado en 1895 de una forma distinta a como había sido escrito por el autor (el editor eliminó partes del

original). Una nueva versión con el texto original completo comenzó a aparecer en la edición de 1979 de la *Norton Anthology of American Literature.* Al estudiar esta novela, la descripción del género difiere según la versión que se lea. Esta historia puede verse como una novela bélica en la que el héroe madura hasta ser discretamente valiente (en la versión reducida del editor de 1895) o un relato de egoísmo donde el personaje principal jamás evoluciona (en el original del autor y en la versión recuperada en 1979). Respecto del Antiguo Testamento, no hallamos diferentes tipos literarios cuando vamos de uno a otro manuscrito, lo que sencillamente indica que cualquier traducción al español reflejará, en la medida que la traducción lo permita, las características únicas del género disponible. De manera que el estudio de género no se centra ni en formas pre ni poscanónicas del texto.

Hay otra cosa que tampoco queremos decir al hablar de tipo literario. La terminología empleada en una frase no determina el tipo literario de esa frase. Tomemos como ejemplo la pregunta: «¿Jugarás al básquet mañana?», cuya respuesta es: «Sí, allí estaré». Al igual que con la pregunta y la respuesta sobre el regalo de los 1000 dólares, si no tenemos información sobre el género, no tenemos idea de qué clase de convenciones o de entendimientos compartidos acerca de esas frases se desarrollan entre los dos individuos. La respuesta: «Sí, allí estaré», en sí misma, dentro de este contexto limitado, no ayuda para nada. Por ejemplo, la respuesta a esa pregunta podría ser una *promesa,* en cuyo caso el que responde estaría en una obligación, y si no cumple su compromiso podría dañar esa amistad. Por otra parte, la respuesta podría ser una *predicción optimista,* en cuyo caso no hay una expectativa seria por parte del que interroga y una ausencia al día siguiente no dañará la amistad. En este caso, el género de la relación entre los dos hablantes, en especial el género de la relación durante los eventos deportivos de participación, es tan importante como el género de la conversación (e incluso tal vez más). Esto es evidente, ya que puede no haber un contexto más largo de la conversación entre ambos por el cual pudiera interpretarse la frase de más arriba.

Hay dos puntos de esta ilustración que pueden relacionarse con los géneros bíblicos. Primero, aunque el vocabulario y la gramática pueden jugar una parte importante en el género, ninguno produce una marca de género definida en la Biblia. Incluso en algunos géneros breves, orientados a la declaración, como ciertas leyes o proverbios, donde uno esperaría que el vocabulario o la gramática fueran de importancia, dichos aspectos aislados

no pueden garantizar la presencia de géneros particulares. Resulta una tentación decir, por ejemplo, que la jurisprudencia, por definición, emplea la partícula hebrea *ki* (si/cuando) y que no puede construirse una frase legal sin esta partícula. El problema es que la jurisprudencia *sí puede* presentarse con tipos alternativos.

Segundo, en ciertos géneros hay que realizar esfuerzos para leer entre líneas y formular determinadas presuposiciones referidas al contexto social coincidente con el contexto hablado, aunque esto no es lo mismo que el entorno oral (ver más arriba). Por ejemplo, Isaías podía hacer una declaración de juicio contra un rey de Judá. La contravención que originó la intervención profética puede ser desconocida. El lugar donde la frase se expresó también puede desconocerse, así como también quién estaba presente aparte del profeta y el rey (quizás ni siquiera el rey estuviese presente, sino un intermediario). Tal vez, incluso se cuestionara la identidad del rey. Sin embargo, si nos basamos en el género de otros pasajes de Isaías, en los que contamos con más información de trasfondo, un lector podría esgrimir una razón o varias razones para la inclusión de esta frase junto con la que alguien haya recopilado en los oráculos de Isaías. Por ejemplo, el lector podría preguntar. «¿A quién va dirigida la colección de profecías (tipo canónico)?» Podría seguir siendo a un rey de Judá (o a los reyes de Judá en general) o podría ser tanto para la corte como para el pueblo de Israel. El punto es que los lectores necesitan usar un contexto externo para reformular conclusiones razonables sobre el entorno social de determinado texto en cuestión (del mismo modo que si tuviéramos más registros escritos de diversas conversaciones entre los dos jugadores de básquet, podríamos llegar a conclusiones acerca de la relación entre ambos que sería de enorme ayuda para determinar el género de la frase de más arriba). En síntesis, el género según se lo define aquí, no se refiere a las etapas previas ni posteriores a la inclusión canónica, ni puede estar determinado por el vocabulario (aunque éste puede ayudar).

Lo que *sí* entendemos por *tipo literario*

Si los tipos o géneros literarios no están definidos por el vocabulario ni la gramática, entonces ¿qué los define? Las tres marcas del género son: forma, contenido y función (o intencionalidad). Con frecuencia la *forma* o la *estructura* marca el género de inmediato, como el verso (distinto de la prosa).

Aunque se cuestione la conocida frase: «El verso es el lenguaje en líneas» (deberían añadirse frases como «con métrica»), la definición continúa siendo buena.[5] La longitud de la línea tiene importancia en la poesía o, mejor aún, cierta regularidad o sistema de longitud de línea tiene importancia en la poesía, mientras que se le presta menor atención en la prosa. En términos de *estructura* literaria, un salmo de lamento o elegía debe tener un pedido o solicitud a continuación de una descripción; una narrativa debe tener un argumento. No tenemos que olvidar que la palabra *debe* es por lo general demasiado fuerte para el estudio de los géneros. Un salmo de elegías puede terminar con una expresión de alabanza, y generalmente lo hace. Si tomamos el Nuevo Testamento como ejemplo, una carta paulina puede incluir una introducción de gratitud, y por lo general así es. Sin embargo, esto no significa que una vez que hayamos encontrado una introducción de gratitud estamos frente a una carta paulina, ni tampoco significa que si falta esa introducción debamos negar la identificación con el género de la carta paulina. Para avanzar un poco más, producir un compuesto de una carta paulina es posible e incluso deseable. Dicho compuesto o amalgama incluirá un saludo introductorio, una expresión de gratitud, fórmulas de transición en el cuerpo de la carta, una parte autobiográfica, la parénesis (exhortación o amonestación) y fórmulas de cierre. Varias de estas secciones tendrán subpuntos, tales como listas de vicios o virtudes dentro de la parénesis. Sin embargo, bien puede suceder que, cuando vamos al corpus paulino, ninguna carta cumplirá con este compuesto de punta a punta.[6] No obstante, no se descarta la idea de producir y usar un compuesto, dado que por sí sólo no se emplea para determinar el género, y de hecho ayuda a identificar las cartas paulinas. Es más, nos ayudará a darnos cuenta qué cosas son exclusivas dentro de cada carta en comparación con las restantes.[7]

Conocer el género al que pertenece un pasaje puede o no revelar algo importante en cuanto al contenido. Sin embargo, el *contenido* sigue siendo el segundo indicador en la determinación del género. Aunque «salmo» no nos dice prácticamente nada acerca de los temas específicos que encontraremos (sufrimiento, gozo, amistad, romanticismo, etc.), una vez que las características formales nos brindan un atisbo de salmo, una lectura del contenido ayudará bastante para confirmarlo, dado que los salmos tratan sobre la experiencia personal de manera breve. Esto necesariamente excluye la narrativa y los poemas épicos, así como también experiencias imaginarias o artificiosas.[8]

La tercera marca es la *función* (cómo se espera que el texto funcione, lo que a veces denominamos intencionalidad). Al igual que con la breve declaración «Sí, allí estaré», los perícopes (grupo de versos bíblicos que forman una unidad coherente) confían en el contexto inmediato para una interpretación adecuada. Posicionar la parábola de Natán y su interpretación (ver 2 Sam. 12:1-14) dentro del contexto de 2 Samuel 11–12 e incluso en el contexto más amplio de la serie narrativa de 2 Samuel 9–20, es de primordial importancia.[9] El *emplazamiento* del pasaje, así como los *detalles* de los eventos que rodean el adulterio y la confrontación resultante de Natán (en contraste con los perícopes menos detallados de 2 Sam.) disponen la escena para otras desgracias experimentadas por David. Función difiere mucho de forma y contenido. De la mayoría de los perícopes, uno puede obtener la misma forma y tópico, incluso las mismas palabras que componen el pasaje y, sin embargo, cambiar la función al colocar ese mismo pasaje en un contexto literario más amplio; y una función diferente por lo general significa que tendrá un género también diferente.

El género amplio del correo «basura» es un buen ejemplo de la interrelación de forma, contenido y función. Necesito una mínima cantidad de información para descartar un correo basura. A veces en el sobre ya cuento con información suficiente y reveladora, de manera que puedo tirarlo antes de siquiera abrirlo. No obstante, es frecuente que termine abriéndolo. Llegado a este punto, no leo toda la carta sino que busco señales reveladoras que me ayudarán a identificar el género y me ayudarán en la formulación de una respuesta al género. Señales como una firma impresa, palabras resaltadas y frases destacadas (por medio de negritas, cursivas, tinta de color, etc.) son características formales de un correo masivo. Por lo general doy un vistazo a la carta o, con más frecuencia, al folleto o a la publicidad que la acompaña, para conocer el contenido (p. ej. un ofrecimiento de tarjeta de crédito). Por último, leo algunos renglones para determinar la función. Al conocer que la forma es correo masivo y que el contenido es un ofrecimiento de comunicaciones telefónicas de larga distancia, todavía no cuento con la cantidad mínima de información como para formular una respuesta. Si la *función* o la *intención* del género es robar clientes de otra empresa de telefonía, por ejemplo, estaré dispuesto a leer con mayor detalle para evaluar los pros y los contras (en dinero y en servicio) de cada empresa.

Cómo reconocer los diferentes géneros

El reconocimiento de los géneros, por lo general comienza con la identificación no consciente de los tipos de literatura con los que los lectores están ya familiarizados. Cuando leemos por primera vez un ejemplo de prosa o de poesía, de manera intuitiva seleccionamos determinadas marcas que informan a nuestro subconsciente sobre el tipo literario que estamos leyendo. Debido a la exposición previa a los diversos géneros de la literatura, estamos preparados para aceptar otro trozo literario de alguno de los géneros que ya existen en nuestra mente, aunque no lo hagamos en forma consciente.

No obstante, algunas personas especialmente interesadas en las marcas específicas de determinados géneros pueden detectar de manera consciente el género de cualquier literatura que lean. Los que publican antologías de literatura, por ejemplo, con frecuencia agrupan en antologías distintas piezas literarias según su género e incluyen una introducción para cada grupo en la que describen las marcas de los géneros. Lo hacen porque saben que cuanto mejor identifiquen los lectores las características distintivas de género, más apreciarán y comprenderán la importancia de lo que leen. Con cierta orientación, estos lectores comienzan a reconocer los diferentes géneros con mayor conciencia, incluso distinguen géneros nuevos que no habían visto antes o aprecian la particularidad de la mezcla de géneros.

De manera similar, los lectores de la Biblia identifican de modo inconsciente lo que hallan en el Antiguo Testamento según las categorías literarias que ya tienen en su mente. El problema es que nuestra preparación para los géneros escriturales se halla muy limitada por nuestra exposición a los géneros de la literatura española. Los lectores podrán identificar algunas de las diferencias entre poesía y prosa, y están familiarizados con los propósitos generales de los escritos históricos. Sin embargo, cuando se vuelcan al género de la sabiduría en Proverbios o a la ley de Éxodo o a lo apocalíptico de Daniel, se enfrentan con una forma de comunicación común en el mundo bíblico que no es para nada común en el mundo actual. Por ejemplo, el género profético es una categoría para la cual los lectores modernos prácticamente carecen de preparación. Los lectores luchan por hallar un argumento en un género que en realidad no tiene intenciones de ser una historia; con frecuencia luchan por encontrar una bendición inmediata en lo que no pretende ser un salmo de alabanza. Aun más desconcertante que la profecía es el mucho más estrecho género apocalíptico. ¡Cuántos cristianos

afirman sentirse desconcertados por los libros de Daniel y Apocalipsis! En vez de descubrir cómo funcionan las formas como profecía, apocalíptica o proverbios, muchos cristianos pasan directo a la interpretación y a la aplicación. Dado que tal accionar le da prioridad a la opinión de los lectores por encima del significado contextual de la Escritura, lo que se puede esperar son resultados indeseables.

La interpretación adecuada depende entonces del reconocimiento de los géneros usados en la Biblia para transmitir la revelación de Dios. No hay nada de malo con que los lectores aprovechen las distinciones de género con las que ya están familiarizados; a decir verdad, conviene alentar este accionar. Los lectores deberían crecer en su conocimiento de la literatura contemporánea, de la literatura de otras culturas y de la literatura de la antigüedad (crónicas de Asiria, mitologías de Canaán, poemas de amor de Egipto, relatos heroicos de Grecia o historias de Roma). Sin embargo, los lectores no deben depender de manera exclusiva de la exposición previa y la lectura ocasional presente de literatura de la antigüedad para obtener un marco apto para la comprensión de los géneros escriturales. Dado que la correcta interpretación depende del contexto, en especial del nivel medio de contexto, los intérpretes deben comenzar a compilar un conocimiento básico de los géneros de la Biblia.

El proceso para superar las diferencias de época y de cultura se describe con distintas metáforas: tender un puente; cerrar una brecha; ampliar horizontes; mirar por una ventana hacia nuevos mundos y aprender las reglas de juego. Sin embargo, la habilidad de interpretación quizá se ilustre mejor con un cinturón para herramientas. El cinturón tiene varios orificios, algunos de los cuales ya están ocupados por la herramienta del sentido común, como el conocimiento general de cuándo tomar una expresión en sentido figurativo o literal (sabemos que Dios no es literalmente una «roca»). Cada vez que un intérprete logra el conocimiento básico de cómo obran los géneros bíblicos, se añade otra herramienta importante al cinturón. Cuando varias herramientas como ésta cuelgan del cinturón, el constructor está en condiciones de usarlas en diversos proyectos (en el desarrollo de una correcta visión de Dios, en la profundización de la relación con los demás, etc.). Sin un conocimiento de los géneros, un intérprete mira un proverbio y ¿qué herramienta toma? No halla ninguna herramienta que cuelgue del orificio correspondiente. Esto obliga al intérprete a recurrir a otra herramienta, en

forma consciente o subconsciente, que no ha sido designada para ocuparse de un proverbio. Tal vez se trate de la herramienta para analizar las partes del discurso dentro de la oración, o la herramienta que describe cómo hacer un estudio de actualidad usando la Escritura. Cualquiera sea esta herramienta, la labor del intérprete será similar a un carpintero sin serrucho o a alguien que construye tejados sin martillo.

¿Cómo hacen los intérpretes para compilar este conocimiento básico? La investigación de los géneros de la Biblia proviene de datos internos y de paralelos externos. La información más importante sobre los géneros bíblicos proviene de la Biblia misma. Darse cuenta de las diferencias en el contenido, en la forma y en la función, así como también qué significan tales diferencias, es la mejor guía para que los lectores comprendan correctamente los diversos géneros escriturales. Igualmente importantes son los muchos ejemplos de géneros paralelos que se preservaron en escritos del antiguo Cercano Oriente y de los escritos de los judíos a los que no se consideró canónicos (ver «Lecturas recomendadas» al final del capítulo). Tales escritos ayudan a determinar aspectos de la forma, del contenido y de la función. Incluso ayudan a determinar la calidad de únicos que tienen los géneros bíblicos; es decir, cuando un autor bíblico parte de un género que era común en su mundo o lo modifica.

Si bien la identificación de los géneros bíblicos con sus características distintivas es indispensable para la interpretación, los géneros no son categorías absolutas ni excluyentes entre sí. Los géneros se pueden diferenciar, pero como grupos literarios habrá ciertas piezas de literatura que contienen marcas de más de un género. Entonces, el proceso para identificar los géneros literarios no es una ciencia complicada:

> El hecho más importante acerca del género es que *los géneros son generalizaciones.* Como tales, son tanto verdaderos como falsos. No son objetos naturales como los animales, los vegetales y los minerales. Están hechos por el hombre debido a la tendencia de la mente de observar las similitudes y las diferencias de las cosas, para proveer de un orden para la comprensión (cursivas del autor).[10]

Estamos familiarizados con esta clasificación. Cualquier biblioteca pública está clasificada en géneros como ficción/no ficción, con numerosas

formas de agrupar dentro de estas categorías: novelas, historia, libros infantiles, libros de negocios. Algunos libros, aunque más no sea uno de cada diez, entran dentro de más de una categoría. Una autobiografía puede ser también parte de historia, y las poesías pueden colocarse en el rubro música si las llamamos «letras de canciones».

Sin embargo, la existencia de obras que atraviesan las líneas genéricas jamás haría que un bibliotecario afirmara: «Olvídense de los grupos, a partir de ahora coloquen los libros en el estante que prefieran». Semejante respuesta trata a todos los libros como si fueran del mismo género, cuando sabemos que esto no es así. Con esta clase de respuesta se podría causar muchísimo daño. Los usuarios de la biblioteca que busquen orientación sobre determinado tema no sabrán por dónde buscar y terminarán recibiendo información de libros que en realidad no abordan el tema que les interesa. Del mismo modo, los usuarios de la colección de géneros que denominamos «la Biblia» deben ser cuidadosos de no tratar a todos los pasajes de la Escritura como si pertenecieran al mismo género. Para evitar esto, los lectores deberán desarrollar y ajustar de continuo sus habilidades para distinguir, identificar y describir distintos géneros.

Listado de los tipos literarios

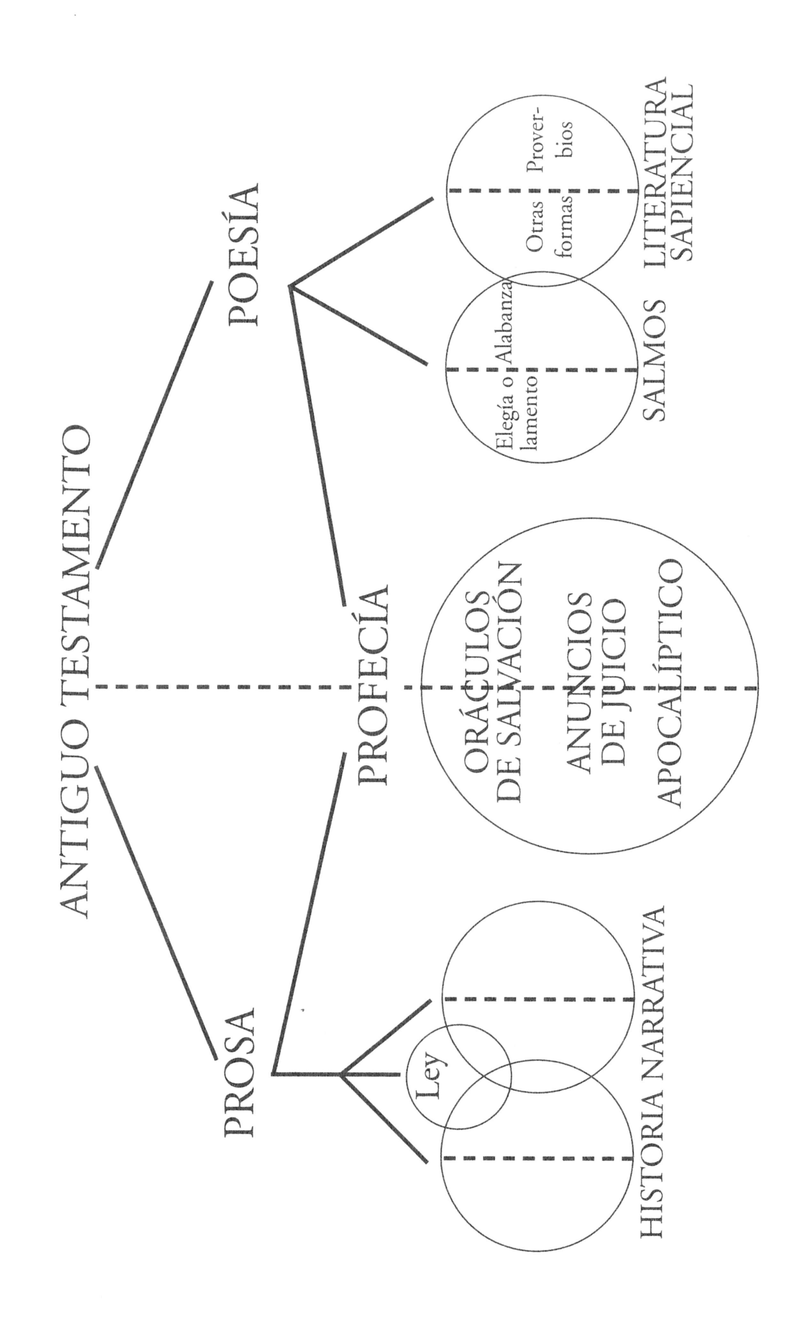
Aunque los límites entre géneros puede que no sean infranqueables, es posible mencionar tipos literarios específicos en el Antiguo Testamento. Los tipos más básicos son la prosa y la poesía (el término *verso* también se emplea como antónimo de prosa). La prosa nos resulta muy conocida como medio de transmitir información. Historias, biografías, contratos, cartas y anuncios encajan dentro de esta categoría, incluso el movimiento más entretenido a través de un argumento que hallamos en las novelas o incluso en muchas historias infantiles. La poesía (o verso) es distinta. Se la puede distinguir por su forma, contenido y función. Una definición de la *forma* es que el verso es el «lenguaje escrito en líneas».[11] La definición del *contenido* será «experiencia relatada por medio de imágenes», y la definición de *función* podrá ser «transmitir emociones, no pensamientos, pero sí introducir en el lector una vibración que se corresponda con lo que el escritor sintió»[12] sumado a la definición de forma para ayudar a distinguir el verso. Sin embargo, la diversidad de forma, contenido y función que hay entre prosa y poesía hace necesaria la subdivisión de estos dos géneros amplios en tipos literarios más precisos.

Con frecuencia se suele dividir el Antiguo Testamento en cinco géneros. A la prosa se la subdivide en narrativa y ley; a la poesía en salmos y sabiduría; y profecía va entre medio, ya que con frecuencia es una mezcla de prosa y poesía. Estas categorías son prácticas por cierto, pero hay todavía una inmensa diversidad dentro de cualquiera de estos cinco tipos. Resulta difícil formular un lineamiento para comprender la profecía cuando, incluso dentro del mismo libro, hay distintos géneros de profecía que se usan con propósitos diferentes. De ahí que sea necesaria una división mayor para hacer que el análisis de género se convierta en una herramienta más sencilla de emplear que se ajustará a distintos tipos de pasajes, incluso dentro del mismo libro de la Biblia.

Las categorías de géneros necesarias para funcionar de manera efectiva en el texto del Antiguo Testamento son diez. La prosa se observa mejor dividida en tres géneros distintos: narrativa, historia y ley. La profecía, que es por lo general una combinación de prosa y poesía, se observa mejor en tres géneros diferentes: oráculos de salvación, anuncios de juicio y apocalíptico. La poesía quedará mejor dividida en salmos de elegía/lamento y salmos de alabanza. Y lo sapiencial se divide en sabiduría de proverbios y sabiduría de otros libros. El gráfico de la página 18 muestra cómo se relacionan estos géneros entre sí. Mientras es posible que se subdividan aún más estos diez géneros, la lista de tipos literarios parece ser interminable cuanto más se desciende por la jerarquía de los tipos. Los géneros menos empleados son: genealogía, poemas de amor, relatos de la corte, relatos de conquistas y varios tipos de discursos que no son proféticos. Sin embargo, cuanto más larga sea la lista, más inmanejable se volverá el Antiguo Testamento. La meta principal en la crítica de género es aprovechar diferentes principios de interpretación para cada género dentro de un conjunto de géneros dados. Si esa lista de géneros es demasiado larga, será poco realista esperar que los estudiantes de la Biblia internalicen todos los principios exclusivos que se expresan en cada género, en especial si son géneros muy desconocidos. Es más, muchos de los subgéneros no cuentan con lineamientos independientes de interpretación, mientras que hay diferencias significativas entre los diez géneros que aquí se enumeran.

Géneros del Antiguo Testamento

Los diez géneros que se exponen en este libro se pueden diferenciar brevemente de la siguiente manera:[13]


ANTIGUO TESTAMENTO
PROSA
PROFECÍA
POESÍA
Ley
HISTORIA NARRATIVA
ORÁCULOS DE SALVACIÓN
ANUNCIOS DE JUICIO
APOCALÍPTICO
Elegía o lamento
Alabanza
SALMOS
Otras formas
Prover-bios
LITERATURA SAPIENCIAL

Narrativa: estudiar narrativa como un género supone examinar las características de la *forma* como la disposición de las escenas (la división de la acción en secuencias) y el desarrollo del argumento. Los temas de *contenido* incluyen la manera en que se describe a los personajes (con frecuencia Dios mismo es uno de los personajes). Esto se observa muchas veces en lo que el narrador relata de sus palabras y acciones, así como también lo que él relata de sus pensamientos y sus emociones. Un tema clave en el análisis del contenido es la crítica, directa o indirecta, que un autor introduce en el texto. Al igual que con las historias actuales, la narrativa puede cumplir una variedad de *funciones* primarias como enseñar las obligaciones parentales o la moralidad personal.

Historia: la narrativa (con frecuencia llamada narrativa normal) y la historia (a veces llamada narrativa histórica) deben distinguirse. La narrativa siempre involucra personajes individuales, mientras que la historia, debido a su naturaleza de ser un crisol de géneros, puede alternar entre grupos o individuos a quienes sólo se describe de manera superficial. La *forma* de historia es un género único en el que se da una colección y organización de otros géneros. El *contenido* de historia en el Antiguo Testamento se concentra en la nación de Israel y no en una persona determinada ni en cierta familia o tribu. La historia con frecuencia incluye la narración pero, al contrario de la narrativa, la *función* principal de la historia como género es presentar una crónica de la relación de Israel con Dios, a veces vista a través de las relaciones de Israel con sus vecinos paganos, otras veces por medio de las respuestas que sus reyes dieron a la palabra de Jehová dada por los profetas.

Ley: las partes legales de la Biblia incluyen el pacto, la ley y la legislación ritual. El pacto fue la declaración y la expresión de una relación (más trascendental que un simple contrato). El pacto fue la base de la ley en el Antiguo Testamento, dado que la ley brindó las condiciones para la relación del pacto. La *forma* del pacto incluye una propuesta, las condiciones y la solemnización. El *contenido* no se basaba en las emociones, como sucede con la poesía, sino en la defensa práctica de las relaciones del pacto: definición de las relaciones interpersonales, derechos y obligaciones, y ceremonias. La *función* era tener un efecto cotidiano y real en la vida personal y de la comunidad. El pacto no era algo estático sino vivo, algo que se debía reafirmar cada día.

Oráculos de salvación: las profecías del Antiguo Testamento usan una mezcla de prosa y poesía, pero las partes de prosa mayormente dan paso a las partes poéticas. Es importante distinguir entre la poesía de la profecía y la de los salmos. Mientras que la música de los salmos puede leerse como poesía por la comunidad o una persona, y generalmente se lee sin conocimiento del trasfondo histórico (ocasión en que fue escrito) ni del autor, este no es el caso de los profetas. Estos se dirigieron a naciones y no a personas, aunque por lo general era por medio de la corte. Además, los profetas deben comprenderse dentro del contexto histórico. Aunque quizá no contemos con información en cuanto al entorno oral, reunir todo lo que podamos discernir sobre determinado profeta, así como también sobre el entorno espiritual, económico y social en el que vivió, es primordial en la lectura de una obra. Un oráculo de salvación, el primer género de la profecía, es una palabra de parte de Dios que asegura al pueblo la validez de la promesa de Dios y, con frecuencia, la liberación de la crisis. La *forma* contiene una palabra de parte de Jehová (oráculo), la seguridad de que Dios escuchó el clamor de su pueblo y la afirmación del compromiso de Dios para con sus promesas. Esto con frecuencia se ve encuadrado dentro de una fórmula de mensaje al comienzo («Jehová ha dicho así») y un punto concreto de cumplimiento al final. En términos de *contenido*, el significado de estas promesas, que comienzan en el libro de Génesis, se superponen con el sentido de términos como *salvación* y *bendición*. La *función* es escatológica, para producir un conocimiento de la victoria de Dios al final de los tiempos, así como para producir esperanza que se basa en la consumación final y en la extensión presente de la bendición.

Anuncios de juicio: el juicio es con frecuencia una experiencia visual para los lectores, ya que por lo general este género incluye «señales» que muchas veces completan la palabra hablada, como es, por ejemplo, ponerse un saco de cilicio, afeitarse la barba o llevar un yugo. Mientras que la poesía de los salmos es personal, los profetas proclaman un mensaje que no es propio, sino que se trata de un mensaje de Dios, que los llama y los impulsa a compartir y transmitir, aunque vaya en contra de sus propias metas y de su estilo de vida. Parecidos a la *forma* del oráculo de salvación, los anuncios de juicio con frecuencia comienzan con una fórmula de mensaje («Jehová ha dicho así»), pero difieren en que contienen una acusación seguida por un anuncio de juicio. En términos de *contenido*, así

como la salvación se puede describir con términos muy concretos en el oráculo de salvación, aquí el juicio es con frecuencia muy específico. La *función* de los anuncios es para informar al rey o al pueblo sobre la inminente ira divina (donde el rey ha pisado la raya) o para advertirle en un esfuerzo por producir arrepentimiento (está pisando la raya y debe quitar el pie de allí de inmediato). La necesidad se incluye dentro de la función de este tipo: Dios debe hablar por medio de un profeta si un rey está quebrantando el pacto dado, ya que no existe un proceso judicial natural contra el rey.

Apocalíptico: forma parte de la profecía pero con características que le son propias. La profecía presenta el mensaje de Dios con términos directos y explícitos, se anima al pueblo a cambiar sus caminos y hacer lo que Dios desea; y lo apocalíptico presenta la perspectiva divina por medio de visiones gráficas llenas de escenas inesperadas, y con frecuencia misteriosas, del cielo y del futuro. El *contenido* de la profecía se concentra en el juicio inmediato, que puede evitarse si el pueblo de Dios vuelve a seguirlo a Él. En lo apocalíptico el foco principal es el juicio distante y la restauración: la solución final a los problemas de esta era está en el tiempo futuro, cuando Dios reine y se lo reconozca como Señor de todo. Aunque para la profecía la *función* de pronunciar la ira de Dios por la desobediencia y el duro juicio para aquellos que desobedecen es un llamado al arrepentimiento, en lo apocalíptico el juicio venidero está escrito para alentar a los santos que son atrapados en crisis por vivir en un mundo malvado; se los alienta a perseverar y no abandonar la esperanza, porque Dios está en verdadero control y «pronto» intervendrá en los eventos del mundo a través de la persona del Hijo del Hombre.

Lamento o elegía: incluye como parte de su *forma* una invocación y un ruego a Dios, un reclamo, un pedido y una declaración de confianza en la respuesta de Dios. La elegía o lamento se refiere a la tristeza o al dolor, de ahí que nos dice algo acerca del *contenido* de este género. Un salmo de lamento busca hallar una respuesta a una crisis. Aunque muchos cristianos piensan que el libro de los Salmos está lleno de alabanza y emociones positivas, hay más salmos de lamento que salmos de alabanza. El lamento puede ir dirigido hacia el enemigo de quien se lamenta, hacia quien se lamenta o hacia Dios. De ahí que la *función* puede ser un llamado a la justicia de Dios o un grito de ayuda o de arrepentimiento por parte del autor.

Alabanza: la mayoría de los salmos es de alabanza (seguridad, orientación) o de lamento (angustia, desorientación). Las *formas* de los salmos de alabanza pueden variar, ya que hay varios subgéneros: himnos, salmos de entronización, cánticos de Sion y salmos reales, por ejemplo. En términos de *contenido*, los salmos de alabanza, en lugar de solicitar liberación, buscan transmitir una emoción o experiencia; son una respuesta a una celebración, a un acto de liberación o verdad. La *función* es alabar a Dios por quién es (en ocasiones denominado himno o alabanza descriptiva), así como por lo que Él ha hecho (a veces denominado alabanza declaratoria o acción de gracias).

Proverbio: los proverbios, en cuanto a la *forma*, son breves y por lo general se trata de consejos atemporales que cuentan con algunos recursos literarios que sirven como ayuda memoria. El *contenido* incluye moralidad, finanzas, ética laboral, relaciones interpersonales, conducta del liderazgo y cómo tratar a los pobres. El consejo que se centra en estas áreas tiene como *función* ayudar a los devotos de la sabiduría a que desarrollen la habilidad de saber manejar las decisiones cotidianas. Muchas de las decisiones de este tipo no están tan definidas como en las formas legales del Antiguo Testamento, por lo tanto exigen de habilidades y no de la simple obediencia. Con muchos de los proverbios, saber qué proverbio encaja en determinado contexto social es de suma importancia; y se trata de una habilidad que no es sencillo enseñar. Debido a la forma del proverbio, una frase que con frecuencia no tiene un contexto claramente relacionado, conocer la clase de autoridad que cada proverbio ejerce es un tema clave.

Sabiduría no proverbial: en su *forma*, este tipo de sabiduría, que no se encuentra en el libro de Proverbios, abarca módulos más largos que los proverbios de una sola oración. Son, por ejemplo, las parábolas, los poemas de sabiduría y los diálogos; así como también módulos más breves como los acertijos o enigmas. No todos necesariamente tendrán forma de poema. Esto sirve de ejemplo para demostrar que el cuadro de este capítulo en algunos casos es una generalización. En cuanto al *contenido*, si bien varios temas son parecidos, la literatura proverbial es más directa y práctica, mientras que la no perteneciente a proverbios es más reflexiva o especulativa, y a veces incluso se la llama «antisabiduría». La *función* es parecida a la literatura proverbial, pero es también más reflexiva en cuanto a que se ofrece ayuda a los interrogantes que producen desconcierto en la vida.

Conclusión

El género, aunque con frecuencia no se lo tenga en cuenta, es en realidad el nivel del contexto al que el intérprete debería prestar mayor atención. Todo el mundo participa de la crítica de género o de la clasificación en cierta medida. Las audiencias, sencillamente, no pueden más que clasificar las comunicaciones; aunque consideren que determinada alocución o escrito no merecen la atención, igual lo clasifican. Aunque viene con nosotros un bagaje de conocimiento de tipos literarios que aplicamos al texto bíblico, y esto resulta útil, en algunos casos nos inducirá a error y en otros no resultará suficiente debido a que los tipos modernos difieren en mucho de los antiguos. De manera que es de suma importancia que comprendamos los tipos literarios principales del Antiguo Testamento. Debemos entender qué los hace únicos y cómo se relacionan con tipos paralelos fuera de la literatura bíblica. Recién ahí podremos formular principios o lineamientos para cada género. Estos principios nos servirán una y otra vez, ya que es imposible leer la Biblia sin leer un tipo literario.

Retrotraernos a la manera en que estos géneros funcionaban para los autores y las audiencias de épocas bíblicas y traerlos a la época actual para la aplicación hoy en día, son las funciones de este libro.

Lecturas recomendadas

(material en idioma inglés)

Introducción a la crítica formal

Hayes, John J. *Old Testament Form Criticism.* San Antonio, editorial de la Universidad Trinity, 1974. Es una obra introductoria estándar sobre la historia de la investigación en crítica formal hasta alrededor de 1971. Tiene seis capítulos: estudio de las formas, narrativa, ley, profecía, salmos y sabiduría.

Knight, Douglas A. y Gene M. Tucker, eds. *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters.* Chico, Scholars, 1985. Aunque no sea un libro de crítica formal (hay capítulos como p. ej. sobre religión israelita, arqueología y teología de la Biblia hebrea), la mayor parte del libro se ocupa de los géneros. Siete de los quince capítulos tratan este tema (títulos como «La literatura histórica», «La literatura de sabiduría», «La literatura lírica»), y algunos capítulos

restantes versan sobre crítica formal («El entorno del antiguo Cercano Oriente» tiene títulos como ley, sabiduría, pacto, poemas de amor, etc., y un capítulo sobre análisis literario consta de una sección de diez páginas sobre «forma»).

Tucker, Gene M. *Form Criticism of the Old Testament.* Filadelfia, Fortress, 1971. Este breve libro en rústica (tiene menos de 100 páginas) es parte de la serie de Fortress «Guides to Biblical Scholarship» (que abarca diferentes metodologías hermenéuticas). El libro incluye una breve historia de la crítica formal, una introducción a los géneros más amplios (los dos géneros incluidos son narrativa y profecía) y textos representativos de tales géneros con comentarios (los dos géneros incluidos son narrativa y profecía).

Literatura paralela del antiguo Cercano Oriente

Beyerlin, Walter, ed. *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament.* Traducido por John Bowden. Filadelfia, Westminster, 1978. El texto está presentado con el mismo formato que el de Matthews/Benjamin (ver más abajo); es decir, una recopilación de textos (traducciones) con breves introducciones. La diferencia es que Beyerlin es más técnico, se incluyen más textos y se citan más fuentes secundarias (aunque no se incluyen obras clave publicadas con posterioridad).

Matthews, Victor H. y Don C. Benjamin. *Old Testament Parallels: Laws and Stories from the Ancient Near East.* Nueva York, Paulist, 1991. Este libro tiene la intención de hacer que el intérprete lea directamente los textos paralelos. El concepto de presentar una introducción o comentario mínimo a cada texto, combinado con la accesibilidad de la edición en rústica, hace que *Old Testament Parallels...* esté en el mismo género que la versión condensada de *Ancient Near Eastern Texts* (ver más abajo). Los capítulos se organizan por libros y por colecciones de libros del AT en vez de por géneros (de ahí títulos como «El libro de Génesis» o «Los libros de Samuel y Reyes»). Antes de cada traducción, hay una introducción que sirve de ayuda al texto y hay más de 100 ilustraciones intercaladas. Si la oración de un texto es parecida a un versículo del AT, esta última referencia se da entre paréntesis a continuación de la línea de la traducción (es decir, están intercalados en la traducción en vez de aparecer todos al final).

Walton, John H. *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts.* Grand Rapids, Zondervan, 1991. Herramienta útil de archivo para estudiantes

que trabajan con estudios bíblicos. Los capítulos se organizan por géneros; de ahí los títulos como «Textos legales», «Literatura histórica» y «Literatura profética». Cada capítulo tiene: (1) Una parte de materiales, que incluye una lista de manuscritos, traducciones y notas, y una breve descripción del contenido; (2) una parte de debate, que incluye comentarios sobre forma y contenido (con literatura secundaria recomendada en las notas al pie) y (3) una o dos páginas de bibliografía. Aparecen secciones tituladas: «Casos de supuesto préstamo» donde corresponde. El libro es tanto una introducción a los géneros paralelos como una bibliografía. Dado que no incluye ejemplos de literatura paralela, como lo hacen Matthew/Benjamin, su utilidad depende del propio acceso a un archivo de investigación.

Pritchard, James. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3º ed. Princeton, editorial de la Universidad Princeton, 1969. Con frecuencia se la abrevia ANET y se encuentra (por lo general con varias copias) en cualquier biblioteca que contenga tomos de estudio bíblico, pero la obra es demasiado costosa como para que un estudiante la adquiera (cuenta con más de 700 páginas). Incluye traducciones con breves introducciones y bibliografías. Ha sido condensado (y combinado con *The Ancient Near East in Pictures*) en una versión de dos tomos en rústica mucho más accesible (entre ambos tomos totalizan 700 páginas).

Libros de hermenéutica que incluyen secciones sobre el género

Fee, Gordon D. y Douglas Stuart. *How to Read the Bible for All Its Worth*. Grand Rapids, Zondervan, 1982. Luego de dos capítulos introductorios, cada capítulo trata un género distinto.

Greidanus, Sidney. *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*. Grand Rapids/Leicester, Eerdmans, InterVarsity, 1988. El libro combina interpretación con preparación de sermones y contiene capítulos sobre cómo predicar la narrativa hebrea y cómo predicar la literatura profética.

Klein, William W., Craig, L. Blomberg y Robert L. Hubbard. *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas, Word, 1993. Dos capítulos están dedicados a la crítica de género: uno trata de reglas generales para la prosa y la poesía y el otro recorre diversos géneros como la narrativa, la ley, la profecía y la sabiduría.

Longman, Tremper III. *Literary Approaches to Biblical Interpretation.* Grand Rapids, Zondervan, 1987. Luego de una parte sobre la teoría del análisis literario, hay dos secciones adicionales: una sobre análisis de prosa y otra sobre análisis poético (ambas con ejemplos).

Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation.* Downers Grove, InterVarsity, 1991. La parte II del libro trata de los análisis de género, con capítulos sobre narrativa, poesía, sabiduría, profecía y apocalíptico.

Ryken, Leland. *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*, 2º ed. Grand Rapids, Baker, 1992. La parte I del libro es sobre narrativa bíblica, la parte II es sobre poesía bíblica, y la parte III abarca otros tipos literarios como proverbio, drama y sátira.

Ryken, Leland y Tremper Longman III, eds. *A Complete Literary Guide to the Bible.* Grand Rapids, Zondervan, 1993. Este libro es en buena parte una respuesta a la obra de Alter y Kermode (editores) de *The Literary Guide to the Bible* (editorial de la Universidad de Harvard, 1987). Los capítulos recorren la mayoría de los libros de la Biblia, por eso los títulos que encabezan son «Génesis» y «Rut». Hay más capítulos generales en la Biblia como literatura, el valor del enfoque literario al predicar y también capítulos sobre narrativa, poesía y profecía como géneros amplios (Richard Patterson, a quien dedicamos el presente libro, colaboró con el capítulo sobre profecía).

No podemos dejar de mencionar la serie de comentarios titulados *The Forms of Old Testament Literature* (Eerdmans). Varios comentarios de dicha serie contienen introducciones a los tipos literarios (p. ej. Génesis tiene una introducción a la literatura narrativa) que pueden ser de utilidad. El *Anchor Bible Dictionary*, de varios tomos, también cuenta con artículos sumamente útiles sobre diversos tipos literarios.

Notas

1. Existe otro nivel de contexto: el contexto fuera del texto bíblico, es decir, el mundo cultural del autor y de quienes escuchaban. El significado de las palabras y la importancia de las ideas, por ejemplo, gira en parte en torno del marco histórico y cultural en el que aparecen.

2. Excepción a esto es la práctica obra de Fee y Stuart: *How to Read the Bible for All Its Worth.*

3. Tal investigación podrá ser beneficiosa pero no es necesaria para comprender un género literario (de Rolf Knierim, ver «Old Testament Form Criticism Reconsidered», Interpretation 27, 1973, 435-68). Las críticas de Clive Staples Lewis acerca de las reflexiones de los eruditos sobre la etapa previa

a que los textos bíblicos se escribieran, si bien un poco severa, sigue siendo real («Fern-Seed and Elephants» en su obra Fern-Seed and Elephants and Other Essays on Christianity, ed. Walter Hooper. Glasgow, Collins, 1975, 113-22).

4. Un punto quizá mejor tratado por Muilenburg, el nombre más comúnmente asociado con la crítica retórica en estudios bíblicos (ver p. ej. de Thomas F. Best, ed., Hearing and Speaking the Word: Selections from the Works of James Muilenburg. Missoula, Scholars Press, 1984, 18-19).

5. La frase proviene del libro de Charles O. Hartman: Free Verse: An Essay on Prosody (Princeton, editorial de la Universidad de Princeton, 1980), 11.

6. Para ver un ejemplo no bíblico sobre combinación, puede analizar la estructura de una carta comercial no solicitada que intenta vender un servicio de negocios en «A genre-based Approach to ESP materials», de Vijay K. Bhatia, World Englishes 10, 1991, 157.

7. La forma se emplea, en parte, para identificar Gálatas como una carta y luego como una carta paulina. Cuando se toman en cuenta las características exclusivas, como la falta de un agradecimiento inicial, entran en juego las etiquetas de los subgéneros, como por ejemplo llamar a Gálatas una carta «apologética» o «deliberativa» (ver The New Testament in Its Literary Enviroment, de David E. Aune. Filadelfia, Westminster, 1987, 206-8).

8. Woodard y Travers argumentan en este libro sobre la interrelación que existe entre forma y contenido (como lo hace el artículo de Devitt al que se refieren, en contradicción con muchos estudios de mitad de siglo en los que sólo se tenía en cuenta la forma).

9. Se trata del estudio de caso de Eugene Merrill en el capítulo 5.

10. Walter R. Fisher, «Genre: Concepts and Applications in Rhetorical Criticism», Western Journal of Speech Communication 44, 1980, 290. Ver también Tremper Longman III «Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory, and the Evangelical», 47, 1985, 57.

11. Yo añadiría: «Lenguaje escrito en oraciones con ritmo», ritmo que puede o no respetar la métrica, es decir, observable a nivel del renglón (Ronald L. Giese (h.) «Strophic Hebrew Verse as Free Verse», 61, 1994, 29-38).

12. Alfred Edward Housman, The Name and Nature of Poetry (Nueva York, Macmillan, 1933), 8. Por medio de la combinación del tópico y luego de la intencionalidad, Housman advierte contra la sobrelectura de la poesía (advertencia innecesaria para la prosa): «Aun cuando la poesía tiene un significado, y por lo general lo tiene, sería desaconsejable exponerlo. "La poesía brinda el máximo placer –afirma Coleridge– cuando no se comprende a la perfección sino en forma general"; y una comprensión perfecta podría eliminar el placer» (pág. 36 [para advertencias similares en cuanto a la sobrelectura, ver el capítulo 9 sobre apocalíptica]). Dicha advertencia es parecida a la tan bien conocida definición de Robert Frost de que la poesía es lo que se deja de lado en la traducción.

13. Algunos de los términos están extractados de los usados por los autores.

2

LOS TIPOS LITERARIOS Y LA INTERPRETACIÓN

Branson L. Woodard (h.) y Michael E. Travers

Hace mucho tiempo, los israelitas que estaban listos para ingresar a la tierra prometida, oyeron un recordatorio directo: «He aquí yo pongo hoy delante de vosotros la bendición y la maldición: la bendición, si oyereis los mandamientos de Jehová vuestro Dios, que yo os prescribo hoy; y la maldición, si no oyereis los mandamientos de Jehová vuestro Dios, y os apartareis del camino que yo os ordeno hoy, para ir en pos de dioses ajenos que no habéis conocido» (Deut. 11:26-28). Dejando las repeticiones de lado, aquí Moisés advierte que si a las palabras de Dios se las considera como *ley*, mandamientos a ser obedecidos, los hebreos gozarían del favor divino. Sin embargo, si la congregación ignora lo que Dios dijo a Moisés en el monte Sinaí (y trata la palabra de Dios como una simple *notificación*, o una buena idea) el castigo vendrá. La diferencia entre ley y notificación es en parte una cuestión de género.

Un género es un grupo de cosas con características en común. Al igual que una cena en un restaurante elegante (entrada, ensalada, plato principal y postre), las cosas que la gente escribe pueden categorizarse. La crítica de género es el proceso de poder identificar en un texto la gama de características literario-retóricas que hace que el texto pertenezca a un tipo de escritura y no a otro, que determina en qué parte del «menú» literario se lo debe colocar. Una carta personal no es lo mismo que una carta comercial, y una

novela no es un cuento corto, aunque cada par de ejemplos tenga similitudes internas. El género es un aspecto importante de cómo un autor crea significado en un texto, y la crítica de género es una parte vital de la interpretación de ese texto poco después. El uso efectivo de la crítica de género depende de dos factores primarios: (1) distinguir con claridad entre la crítica de género y otras teorías críticas y (2) reconocer el análisis genérico de sus ventajas, sus limitaciones y su relación con la hermenéutica.

Una palabra extraña, una idea conocida

¿Por qué debería alguien estar preocupado por determinar el o los géneros de un texto del Antiguo Testamento como parte de la interpretación bíblica? ¿Qué tiene que ver el género con el significado de un versículo o de un pasaje? Estos y otros interrogantes siguen despertando sospechas entre algunos estudiantes de la Escritura. Mientras los géneros son antiguos como la vida misma, fue recién durante la década de 1970 cuando los eruditos bíblicos volvieron a considerar seriamente el tema. Mucha ha sido la investigación productiva que se hizo en este breve tiempo, aunque la crítica literaria y la crítica de género en particular sigue perfeccionándose. Diversos escollos le esperan al crítico desprevenido, según se ha notado en el contexto amplio de la crítica literaria y de los estudios bíblicos.[1]

Sin embargo, los géneros están presentes en nuestra vida cotidiana. Son los modelos de forma y contenido por los cuales comprendemos distintas cosas de las cuales la literatura es sólo una. La fuerza laboral del país se clasifica a veces como mano de obra calificada, obreros en relación de dependencia, personal contratado, cuentapropista, profesional, técnico y no calificado. Los géneros están por todas partes y se usan todos los días en diferentes ámbitos, a veces quizá de manera inconsciente. Nos permiten reconocer modelos o grupos de cosas y comunicarse acerca de ellos. El término *género* todavía puede «sobresalir en una frase como la cosa extraña e imposible de pronunciar que es», como lo expresó hace unos años el destacado crítico Northrop Frye, al discutir sobre la falta de una teoría de género consistente.[2] De todos modos, tenemos en claro el concepto.

Las discusiones sobre el género deben tener en cuenta la manera en que se interrelacionan la forma y el contenido. Es evidente que las ideas, en comunicación, difieren del vehículo. Los pensamientos de un predicador o de un novelista no son lo mismo que el sermón o la narración escrita. Por

otra parte, determinado contenido se espera en determinado formato. Los buenos sermones puede que incluyan de tanto en tanto algo de humor, pero consisten principalmente de una exégesis de pasajes y principios relacionados de la Escritura; no tienen nada que ver con el material que se proyecta en los dibujos animados de televisión. El contenido y la forma son distintos.

Aun así, la comunicación no puede discutirse en profundidad según dicotomías de ideas y palabras simplistas y sencillas ni de mensajes y métodos. Shakespeare escribió tragicomedias en las que mezclaba lo serio con el humor, y en los dibujitos animados se tratan algunos principios de la vida. Es más, los comunicadores efectivos son sensibles a cosas tales como el medio, la audiencia y cómo pueden expresar mejor sus ideas. El medio puede ser escribir un capítulo para un libro o para una revista o actuar en un escenario o frente a una cámara de televisión, o hablar frente a una gran audiencia o cara a cara con alguien. La audiencia puede ser educada o promedio, acomodada o pobre, adolescentes o jubilados. La mejor manera de expresar las ideas incluye qué decir, qué se quiere implicar y cuándo. Estas dinámicas de forma y contenido deben mantenerse unidas, ya que una idea *y* una forma es lo que sostiene al género. En consecuencia, la crítica de género es el proceso de relacionar el modelo de forma y contenido literario con un texto.

Lo que hace la crítica de género

La mejor manera de comprender la crítica de género es relacionarla con otras formas de estudiar un texto. Los géneros tienen una dimensión histórica, pero la crítica de género no es lo mismo que trasfondo histórico. Épica, lírica, poesía y tragedia son formas antiguas, y cada una contribuyó de diferentes maneras con la historiografía: el historiador se acerca a la *Ilíada* en busca de recuperar una sensación del mundo homérico como contexto de entendimiento del poema. Esto es esencial, pero el crítico de género se concentra más en las distintas características del poema, y busca la correspondencia con uno o más géneros, y finalmente utiliza el o los géneros para describir el poema.

La *crítica literaria*, una disciplina amplia, abarca temas como argumento, tema, estructura, personajes, elección de palabra, punto de vista y tono. Aquí se trata el texto como un artefacto; el análisis se concentra en partes específicas, ambas aisladas y en relación con el texto como un todo. El crítico de género va más allá, en busca de la intencionalidad que está tras su elección de las características literarias.

La crítica de género también se distingue de la antigua *crítica formal* en los estudios bíblicos. La genealogía de Génesis 5, por ejemplo, el crítico formal la ve como un segmento distintivo, que debe ser aislado del material que lo rodea, y examinarlo en sus propios términos y relacionarlo con genealogías antiguas en otros textos. La totalidad de este proceso nos lleva a cierta generalización acerca de la posible influencia del texto antiguo sobre el último. Para el crítico de género, la genealogía de Génesis 5 tiene características internas dignas de analizar, así como el propósito mayor en todo el libro de Génesis. Si consideramos que Génesis es una unidad, las secciones se conectan temáticamente o de otra manera. Por esta razón, la genealogía del capítulo 5 es importante dentro del contexto local y global.

Desde no hace muchos años, los eruditos bíblicos han prestado cada vez mayor atención a otra teoría, la *crítica retórica.* La retórica (según definición de Aristóteles) es el arte de usar todos los medios disponibles de persuasión y difiere de género pero se relaciona con él. Tanto la crítica de género como la crítica retórica comienzan con un texto escrito, pero la crítica retórica presupone un discurso hablado anterior, uno cuyo contenido y formato se asemeja a la versión escrita. El texto escrito se analiza como si la audiencia fueran oyentes de un discurso más que lectores de un rollo o libro. Esta dimensión oral en la crítica de Génesis, de Samuel o de Isaías, es la más apropiada a la luz de la tradición oral de los israelitas y el predominio del discurso sobre la escritura en la retórica antigua. Para el crítico de género, la interpretación se basa finalmente en el texto escrito y su forma, y no en las expresiones orales que lo precedieron.

El contraste de enfoques entre la crítica de género y la crítica retórica puede ejemplificarse por medio del momento impactante durante el diálogo de Elías con los profetas de Baal (ver 1 Rey. 18). Dentro de ese relato histórico se manifiestan detalles que deben examinarse en forma genérica y retórica, principalmente porque la conversación se da dentro de un contexto, y dicho contexto está impregnado de valores.[3]

El intercambio entre Elías y los falsos profetas es potencialmente violento y contencioso. El lenguaje podrá sonar civilizado pero en ocasiones el celo por Jehová de los ejércitos es abrumador. En cierto punto los adoradores de Baal clamaron al ídolo pero no obtuvieron respuesta. Entonces se produce la reacción de Elías hacia la apelación de los profetas a su dios: «Gritad en alta voz, porque dios es; quizás está meditando, o tiene algún

trabajo, o va de camino; tal vez duerme, y hay que despertarle» (1 Rey. 18:27). Aunque Elías habla como si reconociera la existencia de Baal como dios, llegar a la conclusión de que un profeta de Yahvéh afirma una creencia personal en Baal es perderse la esencia del diálogo. La ironía resulta evidente: Elías cree lo opuesto a lo que dice.

El poder y la intención de este texto atrae nuestra atención a través de las funciones de crítica de género y crítica retórica. Como género es un excelente ejemplo de narrativa hebrea[4] con su naturaleza multifacética, caracterizada por (1) frases cortas y mordaces; (2) mayor énfasis en el diálogo en sí que en la información de trasfondo y (3) uso inteligente de la ironía y el juego de palabras.[5] Desde un punto de vista retórico, si «oímos» el texto (tan bien como lo leemos), resulta claro que las palabras de Elías eran una provocación para quienes lo escuchaban. Ellos no habrían interpretado que Elías reconocía creer en Baal. La ironía de las palabras de Elías se confirma por la crítica de género y la crítica retórica.

Aunque algunos estudiantes de la Escritura dudan de examinar las palabras inspiradas por Dios de forma genérica o retórica (de ahí que cada discusión de género, audiencia o arte [una ironía en el caso de 1 Rey. 18] sea una amenaza a la autoridad bíblica), el uso juicioso de las críticas de género y retórica ayuda a aclarar el significado de la Escritura. Elías luchaba por apartar a Israel de la adoración de ídolos, y el autor de Reyes (por inspiración divina) escribe la respuesta burlona de Elías a los falsos profetas para mostrar la necedad de su religión sin poder. Es más, la devastadora ironía de Elías no es más importante que el género dentro del cual dicha ironía se expresa. Mientras en un nivel la narrativa del Antiguo Testamento expresa el argumento del incidente, en un nivel más alto, la narrativa es un camino hacia la estructura y la explicación de la historia misma. De modo que las palabras burlonas de Elías dentro del contexto narrativo amplio significaban que no había más Dios que Yahvéh.

El análisis de género se da dentro de una gama más amplia de proceso crítico, un enfoque que algunos de los teóricos más recientes desafortunadamente han convertido en su propio fin. Recién desde 1975 la teoría crítica ha hallado su sentido de ser. Tradicionalmente, la crítica de género ha tenido la intención de permitir a los lectores una mejor comprensión de los textos primarios.

Cómo se veían los géneros en el pasado

El antiguo Cercano Oriente no tenía tratados formales sobre género, aunque los escritores desplegaban una sofisticación literaria considerable. Las colecciones de Ugarit, Sumeria, Egipto y otros lugares exponen una variedad de modelos de forma y contenido: oraciones, augurios, épica, himnos, sátira e inscripciones reales. Si bien no se descubrió un catálogo formal de géneros de aquella época, los autores bíblicos usaron algunas convenciones de la épica o de la tragedia en la que escribieron. La descripción de géneros distintos apareció más tarde en la literatura griega: En la *República*, de Platón, (2.9) las enseñanzas adecuadas sobre Dios se dan a través de la literatura, ya sean «épica, lírica [oda o himno] o drama», y la *Poética*, de Aristóteles, (6) enumera las características de la tragedia para compararla con la épica, otro género bien conocido en el Mediterráneo (como también en la India y otras partes).

Siglos más tarde, el comentario teológico conduciría a un interés renovado en la alegoría y en la visión general dicotómica que implica. En la *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino teoriza acerca de dos sentidos en las palabras: el *histórico*, para las palabras que se refieren a los objetos (p. ej. árbol) y el *espiritual*, para las palabras que tienen un significado adicional que excede a los objetos (p. ej. cruz, sangre). Este último sentido se dividió a su vez en lo analógico (p. ej. cualquier cosa que apunte a la gloria eterna de Dios), lo moral y lo alegórico. Dichas categorías nos ayudan a explicar por qué la literatura medieval tenía distintos niveles, en especial los así llamados literales y figurativos o los terrenales y celestiales.

Durante y después del Renacimiento, siguieron apareciendo la épica, la tragedia, la comedia y la sátira, mientras los géneros nuevos (ensayo, novela y otras obras en prosa) brindaron a los escritores nuevas oportunidades tanto para explicar los descubrimientos de la ciencia y de la exploración del mundo como para relatar historias de las experiencias y las situaciones de las personas. Mientras los géneros tradicionales aparecían con nuevas combinaciones (p. ej. tragicomedias), los nuevos géneros enseguida asumieron fórmulas claras y fijas.

Nuestra era quizá sea un tiempo para sí misma. Con el advenimiento de la radio, la televisión, cine, vídeos, libros en casetes y CD-ROM, las distinciones de género se han desvanecido, no de cualquier cambio en las dinámicas fundamentales de la tragedia, la comedia o el romanticismo, sino en muchos cambios radicales en la comunicación misma.

Hoy la crítica de género aun carece de una teoría formal aceptada por una mayoría de críticos literarios. Desde que Northrop Frye cuestiona la falta de una teoría de género coherente, los investigadores han intentado seguir el liderazgo de Frye y definir el género desde una perspectiva retórica. Como resultado, la antigua idea de género como sistema de clasificación estático de diferentes formas literarias está dando paso a un nuevo modelo.[6] Aquí se enfatiza el proceso de escritura más que el de lectura, y la situación que involucra al que habla, al que escucha y al discurso es el punto de partida. Como cada situación comunicacional es parte de un modelo recurrente de eventos en el tiempo (p. ej. el discurso de aceptación de un nuevo político elegido, un discurso de graduación, una oración de funeral), el que habla puede determinar contenido, tono, estructura y otras cuestiones relacionadas con las exigencias retóricas de la situación, con un ojo atento a cómo fue hecho antes. El género entonces pasa a ser el mediador entre la forma y el contenido; «construye y responde a una situación recurrente... El género es en verdad, un hacedor de significado... un concepto dinámico en vez de estático».[7]

Este concepto de género, altamente orientado hacia la teoría escrita, puede ser de utilidad en los estudios bíblicos. Por cierto, la antigua idea del género como forma (definición de género según un catálogo de tipos literarios, cada uno con su conjunto propio de características) obra bien en la interpretación porque la tarea primaria del intérprete no es escribir sino leer. Sin embargo, el modelo más nuevo, como la crítica retórica, puede agregarle perspectiva a la comprensión de textos bíblicos que en su origen fueron presentados de manera oral.

El *oráculo* de Nahúm, por ejemplo, transmite fuerza adicional y vida cuando se lo estudia como un discurso hablado. El género asume un dinamismo y una atemporalidad no aparente si se catalogó al libro sencillamente como un oráculo y luego se lo analiza según la lista de características prescripta que aparece en otros oráculos. No hay dudas de que este trabajo debería hacerse en el contexto de la proclamación del profeta de la condenación divina sobre una ciudad que no se arrepiente, que permanece impenitente a pesar de la advertencia que Jonás le hizo un siglo antes.[8] En otras palabras, una base retórica para el género nos permite recapturar al menos algo del sentido inmediato del propósito del autor en el texto. El género es *tanto* dinámico *como* estático, y necesitamos «escuchar» el texto,

no simplemente leerlo. El nuevo modelo de género (con un cuidadoso uso de la historia, la teología y el contexto del texto) puede capacitarnos mejor para escuchar al igual que para leer.

Por qué resulta esencial el análisis de género

El Antiguo Testamento se escribe en una amplia variedad de géneros literarios (ver cap. 1), donde cada uno exige sus propias reglas de interpretación. Los lectores modernos que ignoran los géneros del Antiguo Testamento lo hacen por su cuenta y riesgo, dado que la crítica de género ayuda a que el lector comprenda la similitud entre diversos textos dentro de un género y las diferencias entre varios géneros, de ahí que alerten a los lectores sobre consideraciones importantes en la interpretación. El propósito de la crítica de género «no es tanto clasificar como clarificar dichas tradiciones y afinidades, y de ahí producir un importante número de relaciones literarias que no se notarán mientras no haya un contexto establecido para ellas».[9] Para Frye, el proceso se mueve de manera inductiva, y el lector descubre similitudes en diversos textos y los atribuye al género adecuado. Sin embargo, para otros, la crítica de género se mueve de manera deductiva. «No afirma que los autores deberían o no deberían hacer tal y tal cosa. En cambio, formula una pregunta: ¿qué podemos decir acerca de la manera en que se organizan las estructuras como la narrativa?»[10] El género es un medio para comprender cómo se estructura una obra de literatura. De cualquier manera, la crítica de género es una herramienta de interpretación que ayuda al lector a comprender el texto de manera más completa.

Reconocer la afinidad genérica en los textos literarios, incluso de manera inconsciente, prepara al lector para responder de manera adecuada al texto, un proceso que Eric Donald Hirsch denomina la «socialización» de las expectativas del escritor;[11] forma parte del terreno común entre las intenciones del autor y la comprensión del lector. Quizá la mejor ilustración contemporánea de la «socialización» del autor con la audiencia sea la televisión. Tan pronto como los televidentes identifican un programa como comedia o drama, por dar un ejemplo, lo mirarán con expectativas distintas, aunque esto suceda de manera inconsciente. En las comedias, los personajes están por lo general estereotipados y no se desarrollan como personas individuales; los conflictos del argumento se resuelven al final del programa y es con frecuencia una resolución inesperada. Por el otro lado, los dramas con

asiduidad presentan personajes individualizados que se desarrollan durante el transcurso de la acción; el argumento presenta conflictos más complejos y, en los dramas modernos, no se resuelven para bien al final. Aunque los televidentes no sean conscientes del género, conocen de manera tácita qué convenciones pueden esperar y cómo disfrutar o comprender el género específico que miran. Si no fuera así y esperaran que el drama se desarrolle como una comedia, por ejemplo, se sentirían frustrados y apagarían el televisor. El género es una influencia «socializadora» en la que los lectores/televidentes responden a determinados tipos de literatura con las expectativas adecuadas.

La crítica de género del Antiguo Testamento en su sentido más amplio es un análisis de la dinámica histórica, literaria y teológica que atraen la atención hacia la comunicación entre el autor y el lector según queda establecido y limitado en el texto. Por ejemplo, cuando un autor elige escribir un poema, en vez de hacer uso de la narrativa, opta por trabajar con ciertos parámetros formales (aunque estos pueden variar en ciertos detalles de una cultura a la otra); a cambio, los lectores deben acordar la comprensión de la obra dentro de esos mismos parámetros. La correcta comprensión depende del conocimiento que el lector tenga del autor, de su cultura y del género de literatura. Leer genéricamente es firmar un contrato retórico con el autor para comprender su obra en los términos que él transmitió a la audiencia buscada. La tarea de la hermenéutica «no es desarrollar nuevos procedimientos de comprensión, sino aclarar las condiciones en las que ese entendimiento ocurre».[12] Una de estas condiciones es la interacción retórica de un autor con la audiencia buscada; la crítica de género ayuda a definir esta dinámica retórica, que así aclara las condiciones de comprensión, en especial a los lectores postreros.

Es más, el reconocimiento de características en común dentro de una variedad de textos no obliga al lector a introducirlos todos dentro de ese género sólo para los elementos en común; y más aún, la crítica genérica facilita el reconocimiento de características de la idiosincrasia sobre un escritor en particular. Sin el conocimiento de las características comunes de un género, sería imposible distinguir las variaciones específicas que determinado autor emplea de forma típica. El conocimiento de lo particular dentro de lo convencional podría ayudar al lector a clasificar un texto histórica y culturalmente.[13] Al brindar un entendimiento de las convenciones, la crítica

de género le permite al lector percibir en un texto la individualidad del autor y las convenciones dentro de las que trabajó.

La identificación de género es importante por otra razón. Las convenciones genéricas están muy relacionadas con el significado; no se trata de figuritas decorativas de escasa importancia para el significado de una obra. Por el contrario, son necesarias para la plena comprensión de los temas de la pieza, o la historia y la teología de un libro de la Biblia. Los lectores pueden comprender las verdades proposicionales de un texto dentro de sus términos genéricos; cada género transmite un significado dentro de sus propias convenciones, y no a pesar de ellas. En la narrativa del Antiguo Testamento la verdad teológica se transmite según el desarrollo cronológico de los eventos de la historia; el lector no comprende la verdad sino que la experimenta. En la poesía del Antiguo Testamento, la verdad se expresa desde la intensidad emocional de una situación particular que experimenta el que habla, lo que consigue que el lector se identifique con el que habla y no que sólo lo comprenda. La teología y la historia de un perícope dado no es la paráfrasis que un lector halla al quitar las florituras literarias y genéricas.[14] En cambio, la teología y la historia deben comprenderse en las experiencias en el texto; la situación específica en la que se encuentra quien dice el poema o el protagonista de la narrativa. Por ejemplo, en *Paradise Lost*, de John Milton, este no predica sobre la voluntad libre sino que muestra a Adán y Eva con los recursos adecuados como para elegir sabiamente, aunque hagan lo contrario. El lector comprende la teología y la historia en la narrativa y en la lírica al experimentarlas junto con el protagonista. El género, entonces, es integral con la exégesis así como con la teología.

Otro valor de la crítica genérica es el enfoque en el texto como un todo, en vez de como un objeto fragmentado para la disección. Mientras la obra de los críticos de forma y redacción ha sido una parte importante de la erudición bíblica, muchos investigadores tendieron a sobredimensionar estos enfoques, y erraron al no volver el texto en su forma existente y canónica. El resultado ha sido una desafortunada atomización de los textos bíblicos en especies en vez de un más amplio estudio holístico de los textos como obras completas. La crítica de género depende de la adecuada comprensión de la totalidad del texto, que se logra en parte por el conocimiento de las convenciones empleadas. De manera que la atención a los detalles resulta vital para la visión global y amplia del texto.

Este sentido de totalidad se aprecia con facilidad en el análisis de la poesía. Cada salmo, por ejemplo, es una unidad independiente que invita e incluso exige que se comprenda cada parte en función del todo. Muchos análisis detallados de los Salmos han atraído la atención a los tipos de salmos como lamento, imprecación y alabanza, lo que demuestra cómo el género brinda parámetros apropiados para la comprensión. Sin embargo, la narrativa es en cierto sentido más difícil de examinar holísticamente. Tomemos, por ejemplo, los relatos de la vida de David en 1 y 2 Samuel, 1 Crónicas y 1 Reyes. El lector podrá perder con facilidad el alcance de la narrativa en su conjunto en los detalles de sus partes, al aparecer como lo hacen en varios libros distintos. No obstante, al considerarla como un todo, no sólo la cronología cobra sentido sino que también lo hace la teología. Con el anuncio divino del pacto davídico (ver 2 Sam. 7:8-16), se provee al lector de un punto de partida normativo hacia la narrativa del reinado de David; este habría de tener un hijo que construiría un templo para Dios y él tendría descendientes en el trono para siempre (vv. 12-13,16). El lector sabe que el perícope está completo cuando se cumplen sus promesas; David tiene un hijo, Salomón (12:24) cuyo linaje completa el pacto. La historia es parecida a la de Abraham, donde nuevamente se le brinda al lector una introducción normativa (ver Gén. 12:1-3) que establece los límites en el perícope narrativo en el nacimiento y la sobrevivencia de Isaac (ver Gén. 21–22). En la narrativa del Antiguo Testamento, entonces, una comprensión de género no sólo resulta de ayuda sino que también resulta vital para la adecuada comprensión de la teología.

Claramente existen ventajas importantes hacia el uso sensible de la crítica genérica en los estudios del Antiguo Testamento y en la literatura en general. El estudio de género ayuda a aclarar convenciones en la literatura de una cultura, al definir la interrelación retórica entre un autor y su potencial audiencia. A cambio, este conocimiento sirve para aclarar la adecuada comprensión de un texto dado. Al mismo tiempo, el conocimiento de las convenciones libera al lector para que aprecie las características de idiosincrasia de un texto hasta llegar a la comprensión extensiva. Por último, la crítica de género preserva la unidad de los textos dentro del canon, antídoto necesario para la pulverización de algunos tipos de crítica bíblica del siglo XX. No obstante, en la crítica de género se encuentran algunas desventajas.

¿Puede la crítica de género ser engañosa?

Para comenzar, los lectores deben recordar que la crítica de género no es una idea semítica. Como ya se mencionó, los antiguos hebreos no teorizaban sobre los géneros, y la idea de género dentro de la crítica literaria no se elaboró hasta Aristóteles, en el siglo IV a.C. Aunque él escribió en una gran variedad de géneros, los escritores del Antiguo Testamento no poseían una estética de crítica de género completamente desarrollada. Por consiguiente, los lectores modernos no deben forzar los textos del Antiguo Testamento dentro de códigos genéricos detallados cuando aquellos textos claramente no corresponden.

Aun así, en la crítica literaria, las diferencias de género no hebreas pueden ayudar a que el lector moderno comprenda los textos del Antiguo Testamento. Cuando pensamos en una definición completa y verdadera de épico, por ejemplo, buscamos una designación no nativa a la literatura semítica. El éxodo y la narrativa de David claramente cuentan con cierta afinidad épica, como su vasto alcance y los héroes unificados como Moisés y David. Por supuesto, existen también variaciones importantes del género épico estándar; es de destacar que el héroe bíblico glorifica a Dios, en contraste con el héroe épico, que se glorifica a sí mismo. Un conocimiento de lo épico ayuda en la comprensión del éxodo y de las historias de David, pero los lectores deben recordar que Moisés y David no fueron modelos de la épica homérica. El género posterior se convierte en un recurso heurístico, no en una prescripción formal. Aunque no podemos establecer los géneros nativos con certeza, podría ser apropiado el uso de géneros no nativos con la precaución de agregar análisis.

Una segunda preocupación, relacionada con la primera, es que los lectores no imponen la estética occidental moderna sobre los antiguos escritos hebreos. La malversación de los conceptos griegos de género no es menos problemática y engañosa que el mal uso de las concepciones modernas de género, aquellos conceptos que se desarrollan según los lineamientos europeos. Por ejemplo, para los lectores de hoy, el prototipo de la narrativa es la novela, una forma originaria del siglo XVIII que fue completamente ajena a los escritores semitas de la antigüedad e incluso para los autores europeos hasta fines del Renacimiento. Parecería ser inadecuado, entonces, que interpretemos la narrativa del Antiguo Testamento en términos de la novela europea. Para complicar incluso más las cosas, la novela ha evolucionado

con el paso de los años, desde la estructura epistolar de los escritores del siglo XVIII como Samuel Richardson y Tobias Smollett, pasando por las cronologías lineales de los escritores del siglo XIX como Jane Austen, Charles Dickens y George Eliot, hasta la forma que sigue la corriente del pensamiento de James Joyce y Virginia Woolf. La propia conciencia artística de muchas novelas modernas no tiene paralelo en la literatura del Antiguo Testamento; sin embargo, la narrativa del Antiguo Testamento demuestra un análisis psicológico implícito, como en la narración de Jonás y Daniel, para mencionar dos ejemplos evidentes.[15] Por supuesto, las novelas modernas pueden ayudar a que los lectores comprendan los elementos de la narrativa como el argumento, el conflicto y el personaje. Por último, el análisis de género debe funcionar dentro de dos aspectos de la historia: tiempo y lugar reales que subyacen el texto primario y el desarrollo real de la crítica literaria en sí misma.

Tercero, deberíamos recordar que los géneros son construcciones convenientes, diseñadas para el lector, que colaboran en la comprensión de los textos literarios, pero que no son formas finales y rígidas en las que el autor deba encajar sus ideas. En palabras de Ludwig Wittgenstein, los géneros son «parecidos familiares»[16], cualidades formales que los textos individuales comparten con otros textos, características que sugieren afinidades. No hay imperativos categóricos en el estudio de género. En consecuencia, debemos reconocer dos advertencias. Como los géneros son «compuestos de características»[17], debemos recordar que algunas características ocurren en más de un género y no son, por consiguiente, indicadores de un género en particular. Por ejemplo, los recursos figurativos como la metáfora y la imaginería se dan tanto en la prosa como en la poesía, en la narrativa y en la exposición. La poesía emplea figuras de dicción con más intensidad que cualquier otro género; sin embargo, la presencia de figuras de dicción en prácticamente todas las formas de escritura significa que no pueden usarse para diferenciar los géneros. No sólo algunas figuras de dicción no son indicadores de géneros específicos, sino que algunas obras contienen elementos de más de un género; son «mezclas».[18] Esta realidad debería servir de advertencia a los lectores para que no sean demasiado dogmáticos al clasificar un texto como un género en particular. Hay otra advertencia o salvedad que hacer: mientras que «las tendencias generales [de géneros]... forman el tema de investigación racional»[19], dicha investigación comienza pero no finaliza

con consideraciones genéricas. El estudio de textos literarios por género no es un método exclusivo de análisis literario sino un suplemento y complemento de otros procedimientos valiosos y necesarios. Una rigurosa exégesis y una teología histórica y biográfica son corolarios necesarios de la crítica genérica; lo uno sin lo otro conseguirá una comprensión desbalanceada e imprecisa del texto.

Conclusión

Desde muchos aspectos, el análisis de género en sí lleva consigo una bendición y una maldición. La atención al género, combinado con otros métodos críticos, pueden animar la lectura y el estudio de un pasaje bíblico, al demostrar la unidad de dicho pasaje dentro del libro, así como dentro de un marco más pequeño e inmediato. Este enfoque, a la vez, podría contrarrestar la fragmentación intelectual, ética y cultural de la vida moderna. Una vez que el Antiguo Testamento se ve como mucho más unificado de lo imaginable, se estará colocando un basamento para una visión más coherente de la vida, con diferentes situaciones que encajan dentro de un modelo más amplio e identificable.

Por el otro lado, la crítica de género puede volverse problemática en dos aspectos, y ambos pueden conducir a la mala aplicación o a la no aplicación de la Escritura. El análisis genérico no debe negarse ni tampoco debe convertirse en una ley en sí mismo. Debería servir para un propósito más alto, el de contribuir al conocimiento del lector de la Palabra de Dios y a la relación con Dios mismo.[20]

Notas

1. Consultar *Literary Approaches to Biblical Interpretation*, de Tremper Longman III (Grand Rapids, Zondervan, 1987), 47-62.

2. «The Function of Criticism at the Present Time» (1954), en *Literary Criticism and Theory*, eds. Robert Con Davis y Laurie Finke (Nueva York y Londres, Longman, 1989), 662. Este tomo es una colección práctica de obras sobre crítica literaria.

3. El tema de los valores en el proceso de comunicación se examina en profundidad pero no de una manera técnica en *Words and Values*, de Peggy Rosenthal (Nueva York, editorial de la Universidad de Oxford, 1984).

4. Consultar el capítulo 4. En *The Art of Biblical Narrative*, de Robert Alter (Nueva York, Basic Books, 1981), figuran análisis muy amenos sobre narrativa hebrea, y en el capítulo sobre narrativa de *How to Read the Bible for All Its Worth*, de Gordon Fee y Douglas Stuart, 2º ed. (Grand Rapids, Zondervan, 1993), 78-93.

5. En *Irony in the Old Testament*, de Edwin M. Good (Sheffield, Almond, 1965), y en *Interpreting the Minor Prophets* (Grand Rapids, Zondervan, 1990) hay explicaciones útiles acerca de la ironía en la Escritura.

6. Amy Devitt, «Generalizing about Genre: New Conceptions of an Old Concept», *College Composition and Communication* 44 (dic. 1993), 573-86.

7. Ibíd., 578-80.

8. Consultar «Literary Analysis and the Unity of Nahum», de Richard D. Patterson y Michael Travers, PTG 9 (1988), 45-58, y la excepcional síntesis de Patterson sobre erudición literaria, lingüística, histórica y teológica en su comentario de Nahúm en el *Wycliffe Exegetical Commentary* (Chicago, Moody, 1991), 1-115.

9. Northrop Frye, *Anatomy of Criticism:* Four Essays (1957; reimpresión Princeton, editorial de la Universidad de Princeton, 1971), 247-48.

10. Por ejemplo *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film,* de Seymour Chatman (Ithaca, editorial de la Universidad de Cornell, 1978), 18.

11. Eric Donald Hirsch: *Validity in Interpretation* (New Haven, editorial de la Universidad de Yale, 1979), 81.

12. Gerald Bruns, «The Horn of Midrash», en *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, ed. Regina Schwartz (Cambridge, Basil Blackwell, 1990), 189.

13. Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington, editorial de la Universidad de Indiana, 1985), 249.

14. Paul Ricoeur, «Interpretative Narrative», en The Book and the Text, ed. Regina Schwartz (Cambridge, Basil Blackwell, 1990), 238-39.

15. Ambos libros se comentan en «Jonah», en *A Complete Literary Guide to the Bible,* de Branson Woodard, eds. Leland Ryken y Tremper Longman III (Grand Rapids, Zondervan 1993), 348-61, y «Literary Strategies and Authorship in the Book of Daniel», del mismo autor, 37 (marzo 1994), 39-54.

16. Ludwig Josef Johann Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Nueva York, Macmillan, 1953), 32.

17. Seymour Benjamin Chatman, *Story and Discourse,* 18.

18. Ibíd.

19. Ibíd.

20. Tal ha sido la convicción de Richard D. Patterson durante muchos años. Es más, las principales ideas de este capítulo aparecen a lo largo de toda su erudición. Su investigación, contraria a muchos otros biblicistas capacitados en exégesis gramática e histórica, ha manifestado una sensibilidad particular hacia la crítica literaria y, como tal, ha servido como modelo del pensamiento interdisciplinario y de la integridad teológica. En síntesis, Richard D. Patterson ha vislumbrado una nueva tierra para los biblicistas tradicionales evangélicos y ha marcado el camino para llegar a ella. Los capítulos que siguen reflejan algo de su visión.

3

LOS TIPOS LITERARIOS Y LA INSPIRACIÓN

John S. Feinberg

La adecuada identificación de los géneros literarios afecta varias cuestiones, incluso algunas que ni siquiera podemos sospechar. El reclamo sobre la enseñanza de la teoría de la evolución como hecho científico en las escuelas públicas es común entre los cristianos. Si la evolución tiene el derecho de que la escuchen en la clase de ciencias, también debe tenerlo el creacionismo. Los evolucionistas responden disgustados que el creacionismo no merece disponer del mismo tiempo. La evolución es ciencia, el creacionismo no.

Aunque este sea un debate conocido, lo que no queda en claro es que hay un punto en cuestión y es la adecuada identificación del o de los géneros literarios de Génesis 1–11. ¿Tenía el autor la intención de que estos capítulos fueran una explicación científica del origen del mundo? ¿Es ciencia el creacionismo? ¿O son acaso estos capítulos la manera en que el autor expresa el concepto teológico de que Dios está en control del origen y del desarrollo de todas las cosas, incluso del hombre? ¿Necesitan los teólogos y los estudiantes de la Biblia a los científicos para que les expliquen los procesos usados por Dios, o están estos procesos revelados en el texto de la Escritura? ¿Cuál fue la intención del autor de Génesis?

Si bien estaría errado interpretar Génesis 1–11 como irrelevante para la ciencia y la historia, tratar de interpretarlo sólo como ciencia, historia u otro tipo de literatura sin comprender el o los géneros es como intentar jugar un partido de béisbol sin aprender las reglas. Todo el equipo se halla presente,

pero es difícil saber qué hacer si no se conocen las reglas. Y si tratamos de darnos cuenta por nosotros mismos, podríamos estar inventando un juego que incluso jamás lo reconocerían como béisbol.

Aunque los exégetas de todas las inclinaciones teológicas son propensos a pasar por alto la importancia de identificar el género de un trozo de literatura bíblica, algunos sostienen que esta mirada por encima ha tenido resultados especialmente negativos entre los exégetas evangélicos. Los evangélicos tienen la tendencia de interpretar las oraciones de la Escritura sencillamente como descriptivas e informativas y a cada una con su parte de verdad independiente. Como resultado, los errores en la identificación del género pueden conducir al intérprete a cometer errores de interpretación, como pensar que un adorno literario es una aseveración con rigor científico.[1] Consideremos, por ejemplo, la declaración de Jesús de que el reino de los cielos es como un grano de mostaza, que es la semilla más pequeña: ¿está Jesús dando una clase de botánica? Si es así, está equivocado, ya que los científicos conocen semillas más pequeñas todavía. ¿O estará haciendo uso del recurso de hipérbole (exageración para dar fuerza a una idea) para enseñar el concepto teológico de que el reino de los cielos, aunque es muy pequeño, cuando se desparrama por el mundo es un reino grande que lo abarca todo? Los oyentes de Jesús seguramente estaban familiarizados con la semilla de mostaza, así que comprenderían qué les quería transmitir en cuanto al reino de los cielos. ¿O Jesús está haciendo algo diferente al hacer este comentario sobre la semilla de mostaza? Resulta claro que la necesidad de comprender el género literario de las parábolas y el recurso literario de la hipérbole resulta crucial para poder dar respuesta a estos interrogantes.

La identificación de género es, por cierto, crítica para la adecuada interpretación del Antiguo Testamento. Como lo expresa el escritor de Hebreos, en la época del Antiguo Testamento, Dios habló *por medio* de los profetas en muchas ocasiones y de muchas maneras (ver Heb. 1:1). Con seguridad, esto se refiere no sólo a la comunicación oral de los profetas (su prédica), sino también a la escrita. Cuando leemos el Antiguo Testamento, se hace también evidente que Dios habló *a* los profetas de diversas maneras. Los teólogos y los exégetas no siempre tomaron con la suficiente seriedad estos dos factores: (1) Dios habló *a través* de los profetas de muchas maneras y (2) les habló *a* ellos de muchas maneras. Sin embargo, ambos hechos tienen una enorme importancia para un adecuado entendimiento de los géneros

de la Escritura. Resulta claro que reconocer los diversos géneros de la literatura bíblica es absolutamente central para comprender cómo Dios acomodó sus pensamientos a un lenguaje escrito para una correcta interpretación y reflexión teológica.

Al discutir el género desde el punto de vista teológico, si bien hay muchas cuestiones que podrían considerarse,[2] el tema *general* de este capítulo es que el género es un concepto crucial en todos los puntos de esfuerzo revelatorio e interpretativo (p. ej. es central para la comunicación), por lo tanto no lo pasamos por alto cuando hacemos exégesis o teología. El propósito *específico* es preguntar y responder cuatro interrogantes clave:

1. ¿Es posible la comunicación sin géneros, de tal manera que Dios podría haber transmitido su Palabra sin usarlos?
2. ¿Qué papel juegan los géneros en la comunicación? y ¿conoce Dios nuestros géneros como para saber de qué manera usarlos para comunicarse con nosotros?
3. ¿En qué medida usó Dios los géneros en sus actos de revelación y al inspirar los documentos de la Escritura?
4. ¿Cuáles son las consecuencias en la interpretación bíblica y la teología sistemática del uso de Dios de los géneros para acomodar sus pensamientos a nuestro lenguaje humano?

¿Es posible la comunicación sin hacer uso de los géneros?

Para poder dar respuesta a este interrogante primero debemos ser claros en cuanto a la definición de género literario. Según ya fue definido en los dos capítulos anteriores, el género es ampliamente conocido como la herramienta de clasificación que agrupa series de textos.[3] Los textos de tal grupo «exhiben una configuración coherente y recurrente de características literarias que incluyen forma (que a su vez incluye estructura y estilo), contenido y función».[4]

Además de la noción de género, es útil introducir el concepto de convenciones literarias. Ciertas convenciones, o formas de hacer las cosas, están asociadas con cada grupo de género. Una convención «se refiere a un recurso arbitrario o regla de conducta que acordamos aceptar».[5] Por ejemplo, aunque no todas las poesías tienen rima, los poetas con frecuencia adoptan la convención de hacer que sus poemas rimen. Del mismo modo, aceptamos

la convención de que al escribir una carta, se comienza con un saludo y, según cada cultura, ese saludo será de determinada clase (p. ej. al iniciar una carta con: «Estimado...»).

Cada género tiene sus reglas y convenciones, pero estas reglas no son tan rígidas como para ser una camisa de fuerza. Los escritores pueden mezclar los géneros y las convenciones, e incluso pueden desarrollar nuevos géneros. Como resultado de ello, es tremendamente difícil encontrar un ejemplo de una pieza de literatura que ilustre cualquier género en su forma pura. Es más, la idea de una forma pura de un género podría ser algo equivocado. En vez de tener límites bien diferenciados entre los géneros, las características de los géneros con frecuencia se superponen.

Esto no significa que sea imposible diferenciar un género del otro.[6] Los escritores y los lectores por lo general conocen las características y las convenciones básicas de los géneros existentes. Así como lectores y oyentes conocen las reglas básicas para transmitir un mensaje de una manera en particular, también pueden comprender qué quiere decir un escritor cuando expresa algo nuevo o algo conocido de una forma nueva.

Como los escritores conocen las reglas básicas de los géneros, saben las claves que les indicarán a sus lectores lo que quieren decir. Por lo tanto, saben que si quieren enseñar algo, expresar gozo, hacer observaciones sarcásticas o satíricas, o lo que fuese, hay determinadas convenciones lingüísticas asociadas con diversos géneros que son la manera en que los humanos expresan esas cosas con palabras. Los críticos literarios, ya sea que trabajen con literatura bíblica o no bíblica, pueden describir esas claves y, por lo tanto, diferenciar los géneros uno del otro.[7]

Con esta comprensión de género, podemos preguntar ahora si es posible comunicar algo sin usar el género y las convenciones. La respuesta es no. Incluso la más insignificante pizca de conducta verbal o no verbal incorpora algún género, alguna forma verbal o no verbal de decir algo.[8]

Quizá la manera más sencilla de sostener esta afirmación es ofrecer ejemplos del lenguaje que uno puede considerar sin género y mostrar que incluso estos ejemplos incorporan el género. Consideremos en primer lugar la lista del supermercado. Algunos podrían pensar que esto carece de género. Después de todo, esta clase de listas ni siquiera cuentan con oraciones completas. Son listas de palabras o frases con algún que otro número. ¿Cómo podrían tener un género?

A pesar de nuestra intuición inicial, hasta una lista del supermercado tiene género. A menos que uno comprenda las características de una lista de supermercado, podría no identificar de qué se trata la lista. Alguien podría pensar que es sencillamente una lista de palabras del diccionario tomadas al azar. Otros podrían pensar que es la lista de los alimentos preferidos de alguien. Si la lista es breve, alguien podría creer que se trata de una receta de los platos principales que se servirán en una fiesta. Y algún otro podría pensar que ni siquiera se trata de una lista, sino que es un poema en el que cada palabra tiene un significado simbólico. Hay más opciones, incluso la posibilidad de que se trate de un galimatías, palabras y números acomodados sin un orden determinado y que no significan nada. Y, por supuesto, algunos podrían identificarlo como la lista del supermercado.

Este ejemplo ilustra tres ideas principales. Primero, a menos que existan los géneros (un género para la poesía, para la lista del supermercado, para las recetas e incluso para los galimatías), es decir, si no hubiera formas específicas y maneras convencionales para escribir una lista del supermercado (distinta de una receta o un poema), cualquiera que viera ese documento podría identificarlo nada más que como algo escrito en un papel. Para poder identificarlo como alguna de las cosas que se mencionaron más arriba, debe haber géneros, formas de expresar cada una de las cosas que se mencionaron, y la persona que intenta identificar qué es ese documento debe saber cuáles son esos géneros y cómo los usan los escritores para comunicar una u otra cosa.

Un segundo punto surge del primero. Incluso este escrito, al parecer carente de género, no puede identificarse por lo que es a menos que incorpore algún género (el género de lista del supermercado, el género de poesía, etc.). Sólo porque el documento no ejemplifica uno de los géneros estándar en los que pensamos cuando consideramos una obra de la literatura, eso no significa que carezca por completo de género. Según lo mencionamos, si no tuviera ningún género, no habría forma de identificarlo más que como un escrito sobre papel.

Tercero, para que un lector pueda identificar el documento como una cosa o la otra, debe haber pistas verbales suficientes para que el intérprete sepa lo que es una lista de supermercado y una receta, o un galimatías o una lista de palabras que uno planea usar cuando juegue al *Scrabble.* Puede que el escritor no dé las claves y las pistas necesarias para que el lector pueda

identificar el documento como una cosa o la otra, pero no hay dudas de que un lector observará el documento y dirá que brinda evidencias equivalentes de ser cualquiera de las cosas que ya se mencionaron. Algo acerca del contenido y la forma del documento ayudarán al intérprete a eliminar ciertas posibilidades, aunque no le permita establecer con precisión sólo una de ellas.

Puede que estemos de acuerdo con las conclusiones a las que llegamos por medio de este ejemplo, pero cuestionemos que los puntos no se aplican a cierta comunicación en un lenguaje primitivo en el que tan sólo haya unas cuantas expresiones. Por ejemplo, imagine una sociedad de constructores con un lenguaje primitivo en el que tan sólo hay unas pocas palabras como *bloque*, *tabla*, *aquí* y *allí*.[9] Seguramente, en tal sociedad la comunicación debe ser sin género.

Sin embargo, aun en este entorno primitivo, la comunicación incorpora el género. Bien puede ser una conducta no verbal y el contexto en el que las palabras se expresan lo que destaca aquello que alguien quiere decir cuando pronuncia «tabla» o «bloque». En otras palabras, tanto el que habla como el que escucha han aprendido que cuando construyen un edificio, si el constructor quiere que su ayudante le traiga un bloque de madera, podrá comunicarlo diciendo: «bloque aquí» y señalando en determinado punto debajo de sus pies cuando expresa: «aquí». Dentro del «idioma» de su sociedad, hay un género que usa claves verbales y no verbales para transmitir una intención. Y ambos, tanto el que habla como el que escucha, comprenden el género y las convenciones por decir esto en vez de algo más.

Alguien podría responder que quizá sea cierto que los idiomas sencillos incorporen géneros, pero que esto no es así en los lenguajes técnicos. Por ejemplo, alguien que escribe sus pensamientos usando la lógica simbólica, seguramente no usa un género. Empero, aun en este caso se usa un género. La lógica simbólica consiste en diversos símbolos y reglas con las que se combinan dichos símbolos para transmitir una idea en vez de otra. De este modo, si un documento escrito no contiene más que los símbolos de la lógica simbólica, las marcas en el papel no comunicarán nada a menos que estén acomodados según las reglas acordadas para transmitir algo por medio de esos símbolos. Cualquiera que los lea no será capaz de comprenderlos. De modo que hay un género que identifica incluso el lenguaje técnico (como la lógica simbólica), como un lenguaje y nos permite

comprender qué intenta decirnos el escritor. Para usar este lenguaje uno debe conocer las reglas y las convenciones por las que éste opera; debe conocer su género.

En síntesis, más allá de cómo sea el idioma de una sociedad, muy sofisticado o muy simple, es imposible comunicar cualquier cosa, ya sea verbalmente o no, sin incorporar las reglas y las convenciones de los géneros. Si esto es así, entonces lo que sigue es que si Dios va a comunicar algo a la raza humana de una manera que los humanos puedan comprender, Él debe conocer y usar nuestros géneros y convenciones literarias para hacerlo. No existe la comunicación sin género.[10]

¿Sabe Dios cómo usar nuestros géneros?

Dios *debe* conocer el uso de los géneros humanos para poder comunicarse con nosotros, pero... *¿los conoce*? Para ver que Dios sí sabe cómo usar nuestros géneros necesitamos incorporar la noción de un juego del lenguaje o forma de vida. Esta idea proviene de la filosofía tardía de Ludwig Wittgenstein. Él comenzó a ver el idioma como un complejo al que dio por llamar juegos del lenguaje. Estos son distintos pero interdependientes. Wittgenstein quizás expresó su definición más completa de un juego del lenguaje al escribir: «También denominaré al todo, al lenguaje y a las acciones en las que está entretejido, el "juego del lenguaje"».[11] En otras palabras, el lenguaje es más que las meras palabras. El lenguaje siempre se emplea dentro de un contexto, un contexto que incluye la conducta (no verbal). «El término *juego* del lenguaje intenta poner en prominencia que el *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad, o una forma de vida».[12]

Por forma de vida, Wittgenstein se refiere a la manera completa de hacer determinada actividad, que puede ser jugar a un juego, enseñar una habilidad, manifestar devoción religiosa, expresar dolor o lo que fuera. Como tal, la forma de vida incluye tanto la conducta verbal como la no verbal. ¿Cuántas formas de vida existirán entonces? Pensemos en los diferentes contextos en los que puede usarse el lenguaje y resultará evidente que es posible utilizarlo de distintas maneras. De modo que hay múltiples formas de vida, muchos juegos del lenguaje.[13] Si un juego del lenguaje es una forma de vida, ¿qué tipo de forma de vida será? Una forma de vida que se relaciona con los seres humanos. Esto sencillamente significa que los seres humanos son usuarios del lenguaje, una de sus características. El uso del lenguaje

es tan natural para los humanos como las actividades tales como caminar, comer, beber y jugar.[14]

¿De qué manera se relacionan los juegos del lenguaje o formas de vida con los géneros literarios? Existe una estrecha relación entre ellos, pero no son equivalentes en su totalidad. Si bien un juego del lenguaje es una manera completa de hacer una determinada actividad, que incluye la conducta verbal y no verbal, debería ser claro que un género literario ayuda a definir y clarificar el aspecto *verbal* de determinado juego del lenguaje. Por supuesto, para jugar cualquier juego del lenguaje específico, uno debe conocer *todas* las reglas y los procedimientos del juego y no tan sólo las reglas verbales.

Por ejemplo, si uno juega el «juego del lenguaje de la oración a Dios», debe saber qué clase de ideas son apropiadas para la oración, además de las palabras y los estilos adecuados para expresar esas palabras en frases cuando se ora; es decir, debe conocer el género literario de la oración. Además, hay ciertas claves no verbales que permiten al observador saber que alguien está orando. Los que oran, con frecuencia inclinan su cabeza y cierran los ojos; incluso puede que se arrodillen y junten las manos. Podríamos hablar en líneas generales de un género de estas conductas que se asocian con la oración; pero en sentido estricto, tales conductas no son lo que queremos decir cuando nos referimos a un género *literario*. Un género literario puede, e incluso con frecuencia lo hace, relacionarse con un texto en una página, incluso si ese texto jamás se pronuncia en forma audible ni se usa en medio de diversas conductas no verbales. Tanto la conducta verbal con su género como la conducta no verbal con su «género» forman parte del juego del lenguaje de orar. Un género *literario* trata con la parte verbal de un juego del lenguaje.

Ahora que la relación de juegos del lenguaje/formas de vida de los géneros literarios ha quedado aclarada, debería ser claro si es posible que Dios pueda conocer nuestros géneros. Si el lenguaje es parte de nuestras formas de vida, ¿quién será el que mejor podría comprender las maneras en que los humanos hacen las cosas que aquél que los creó, en especial cuando ese creador es omnisciente? Es impensable que Dios, nuestro creador, no sepa todo lo que haya que saber sobre nosotros. Como esto es así, Él debería saber con claridad cómo nos comunicamos unos con otros, y eso significa que conoce tanto la conducta apropiada verbal como la no verbal en cualquier contexto y en cualquier ocasión para decir una cosa por otra. Él debe saber cuáles son nuestros géneros literarios (la parte verbal de nuestros juegos del lenguaje) y cómo usarlos. Y lo hace.

James I. Packer ha expresado su punto de vista diciendo que las diversas maneras en que puede usarse un lenguaje en la comunicación ordinaria pueden agruparse dentro de cinco categorías principales:

1. El lenguaje puede usarse para *informar* a las personas de algo que el hablante supone que ellos no saben.
2. El lenguaje puede usarse de manera *imperativa*; por ejemplo para dar una orden y exigir una acción de parte de las personas.
3. El lenguaje puede usarse de manera *esclarecedora* para ayudarnos a comprender y obtener una perspectiva más profunda en hechos que a cierto nivel ya conocemos.
4. El lenguaje tiene un uso *ejecutorio.* Al pronunciar ciertas palabras, el hablante desarrolla una acción. Cuando dice: «Lo prometo», se compromete a actuar de determinada forma. Cuando el ministro expresa: «Los declaro marido y mujer», está casando a las dos personas que están frente a él.
5. El lenguaje tiene también un uso *celebratorio* que se concentra «en una percepción compartida de las cosas de una manera que confirma que es compartida y por eso une de manera más estrecha a quienes la comparten».[15] Mucho del lenguaje ritual y ceremonial encaja dentro de esta categoría, como lo son las exclamaciones de entusiasmo frente a determinado evento, acción, persona u objeto.

Resulta claro que Dios hizo estas cinco cosas en la Escritura con el lenguaje humano. E incluso ha hecho mucho más. El lenguaje puede también usarse para cuestionar, para expresar dudas, sueños y deseos, para advertir, alentar, consolar y exhortar. Al lenguaje se le da todos estos usos en la Escritura, y todas estas funciones presuponen géneros literarios que se relacionan con la parte verbal de los juegos del lenguaje que Dios y los autores humanos de la Escritura están jugando. Dios, sin dudas, conoce nuestros juegos del lenguaje (y los géneros y las convenciones que lo acompañan), y sabe cómo usarlos.

¿En qué medida usó Dios los géneros para comunicarnos su Palabra?

La respuesta a este tercer interrogante es que Él utilizó los géneros en cada fase de transmisión de su Palabra a nosotros. Por lo general, los debates

sobre cómo acomodó Dios sus pensamientos al lenguaje humano se concentran sólo en el texto bíblico. Del mismo modo, los debates de los géneros literarios de la Escritura (AT y NT) invariablemente se refieren al texto escrito de la Biblia. Sin embargo, la consideración del género también incluye la actividad de Dios previa a inspirar la escritura de la Palabra. De manera que deberíamos comenzar desde los actos revelatorios de Dios hacia los escritores bíblicos. Antes de que Él comunicara incluso su palabra *a nosotros* por medio del texto bíblico, le comunicó al escritor bíblico lo que quería que dijera. Por consiguiente, nuestro reconocimiento de la importancia de género debe comenzar con las acciones de Dios antes del texto.

Daniel registró en el lenguaje de la Escritura los contenidos del sueño de Nabucodonosor (ver Dan. 2). En Daniel 9, registró su visión de las 70 semanas. En Ezequiel 37, Ezequiel habla de su visión del valle de los huesos secos. Dios les había revelado esta información. ¿Cómo lo hizo? En su origen, Él le dio un sueño a Nabucodonosor mientras dormía. Más tarde, le comunicó el sueño y la interpretación a Daniel mientras éste dormía o cuando estaba despierto. Sencillamente no lo sabemos, pero Dios llevó a cabo un acto revelatorio en cada caso. ¿Acaso el sueño incluía un lenguaje o sólo estaba compuesto de imágenes? Nuevamente, no se nos dice, aunque estamos seguros de que podemos decir que cualquier cosa que Dios haya hecho para revelar este sueño y su interpretación a Daniel incluyó la posibilidad de que el contenido de la revelación pudiera expresarse en lenguaje, aunque el acto revelatorio en sí mismo no lo contuviera originalmente.

En cuanto a la visión de las 70 semanas, no sabemos si se trató puramente de una visión de imágenes o si también incluía el lenguaje. Lo más probable es que incluyera esto último (aunque fuera sólo lo formal), dado que Daniel expresa que Dios le dio esa visión por medio de las palabras de un ángel. Es también posible que Dios haya revelado el contenido del mensaje por medio de las palabras del ángel y luego haya inspirado a Daniel a que usara un género visionario mientras Él escribía el mensaje para nosotros. En ese caso, Daniel no habría necesitado tener una visión de imágenes.[16] En cuanto a la visión de Ezequiel (ver Ezeq. 37), podríamos decir las mismas cosas. Sin embargo, parecería que este acto revelatorio de Dios incluyó tanto el lenguaje (en ciertas partes de la visión Ezequiel registra lo que se le dijo a él) como las imágenes, ya que Ezequiel explica que fue lle-

vado en el espíritu a un valle lleno de huesos. Si realmente no *vio* algo, surge el cuestionamiento acerca de su aseveración de que haya visto algo.

Además de estos actos revelatorios, hubo ocasiones en las que Dios evidentemente reveló algo por discurso directo (en vez de hacerlo en forma indirecta por medio de un sueño o una visión). Observemos, por ejemplo, pasajes como Génesis 1:28-30, 3:9-19; Números 12:8; 1 Samuel 3:1 y siguientes. Estas instancias de comunicación directa a varias personas (la mayoría de las cuales no escribió la Escritura) muestran que Dios, a pesar de no tener un cuerpo ni una boca en sentido literal ni una laringe, pudo de igual manera hablar con los escritores bíblicos.

Si bien en muchos casos es sencillo identificar el acto revelatorio de Dios, en otros es sumamente difícil. Un buen ejemplo es Ezequiel 37:15 y siguientes. En este pasaje, Ezequiel registra que Dios le dijo que tomara dos palos, que escribiera algo en ellos y que los cruzara mientras los sostenía. Dios le dijo que una vez que lo hiciera, los dos palos se convertirían en uno en su mano. Dios también le ordenó a Ezequiel que explicara al pueblo la importancia del acto simbólico, significado que Dios le reveló al profeta. En este pasaje, podemos distinguir tres cosas. Primero, hubo un acto revelatorio de Dios (cualquiera sea éste), por el cual le dijo a Ezequiel qué hacer y qué significaría. Segundo, estuvo el acto de Ezequiel que alzó los dos palos, escribió en ellos, los cruzó hasta que se convirtieron en uno solo en su mano, más la explicación de Ezequiel del significado de ello. Y tercero, está el relato bíblico tanto de las instrucciones de Dios a Ezequiel (como fueron reveladas) y el significado de este acto. Ese relato bíblico es, por supuesto, revelación para nosotros.

Todo esto subraya la necesidad de leer la Escritura para diferenciar el acto revelatorio de Dios al escritor de su acto revelatorio a nosotros por medio de las palabras de la Escritura. ¿Y cuál es la importancia de esto para nuestra discusión de género? El punto es que si nadie puede comunicarse sin usar géneros y convenciones, entonces se podría razonar que los actos revelatorios de Dios (ya sean milagros, discurso directo, sueños, visiones o lo que fuera) incorporan algún género. Hay determinadas pistas y claves que distinguen una visión apocalíptica de un sueño, y otras que distinguen a ambos actos revelatorios del discurso directo. Más aún, hay géneros y convenciones distintivos para cada uno de estos actos revelatorios que permitieron a los escritores bíblicos comprender lo que Dios deseaba que ellos dijeran y cómo debían decirlo.

Este punto es importante, porque nos recuerda que aunque nosotros confundamos el género de los actos revelatorios de Dios al escritor con el género de la palabra inscrita, en realidad no tenemos derecho de hacerlo. Es más, dado que los géneros de la palabra inscrita pertenecen todos al lenguaje escrito, esos géneros pueden diferir de los géneros de los actos revelatorios de Dios. En algunos casos, por supuesto, podría haber superposiciones. Por ejemplo, si Dios guía al escritor a usar un documento o una porción de documento existente, el género del documento no necesita ser diferente del género del texto bíblico que produce el escritor. Por supuesto, cualquier cosa que Dios haga para guiar al escritor a usar este material no será equivalente a los géneros literarios del material usado como fuente o del texto bíblico en sí. Es más, si Dios le da a un profeta un mensaje por comunicación directa y luego este lo escribe en uno de los libros bíblicos, presumiblemente los géneros del acto revelatorio de Dios y del texto bíblico serán similares si no idénticos. Por eso, puede haber superposiciones en los géneros del acto revelatorio de Dios y en el género del texto de la Escritura, aunque no siempre.

El punto principal de este debate sobre el acto revelatorio de Dios es, sin embargo, más simple. Cualquiera que piense que es adecuado discutir la forma o el contenido de la revelación bíblica sin fijarse en la noción de género está equivocado. Y lo estará porque toda la comunicación invoca el género, independientemente de que esa comunicación se presente en forma escrita (la Palabra) o en un acto revelatorio de Dios. La adecuación de los pensamientos de Dios al lenguaje humano no comienza con la palabra escrita. Comenzó con su acto revelatorio al profeta y Dios se reveló a sí mismo a los profetas de muchas maneras. Eso exigió que Él conociera y usara muchos géneros incluso en la etapa de dar su mensaje divino a la humanidad.[17]

Mientras los actos revelatorios de Dios a los escritores bíblicos abarcaron el uso de géneros, es también cierto que su inspiración a los escritores para que transfirieran su revelación a la Escritura incluyó no sólo darles ideas, sino también la manera de expresarlas. Lo que Pablo habla (ver 1 Cor. 2:13) de la actividad del Espíritu Santo en los apóstoles del Nuevo Testamento es seguro que sucedió, así como también cuando supervisó a los profetas del Antiguo Testamento cuando hablaron de parte de Dios (ver 1 Ped. 2:21). Por supuesto, todo esto significa que la inspiración de la Escritura se extiende hasta la elección de las palabras y las frases de la Escritura, y eso quiere decir que se hace extensivo y se incorpora a los diversos géneros de la literatura bíblica.

Esto no debería sorprendernos a la luz de la necesidad de usar géneros y convenciones literarias para comunicar alguna cosa. Tampoco debería sorprendernos porque un recurso literario común en toda clase de literatura es para comunicar un contenido en parte a través de la forma. Los capítulos de este libro explican los diversos géneros de la literatura del Antiguo Testamento, y ofrecen ejemplos de cómo los escritores del Antiguo Testamento, que escribieron por inspiración divina, usaron tipos literarios (géneros) para comunicar un contenido.

Si bien no debería llamarnos la atención que haya géneros para los textos inspirados de la Escritura, lo que podría sorprendernos es el género particular que Dios eligió para un pasaje dado. Por ejemplo, muchos salmos enseñan verdades doctrinales sobre Dios y el hombre, pero lo hacen en un género poético. Dios podría haber comunicado esas mismas verdades por medio de géneros distintos. Es más, en otros libros del Antiguo Testamento estas se enseñan por medio de la literatura profética o de la literatura sapiencial de Job, Proverbios o Eclesiastés. El Nuevo Testamento también enseña muchas de esas mismas verdades por medio del género epistolar.

Como el contenido parece ser el mismo en cada caso, ¿por qué no sencillamente usar el mismo género en cada pasaje? Quizá la razón de Dios en parte sea que al utilizar distintos géneros, Él manifiesta su conocimiento de nuestras diferentes maneras de usar el lenguaje (a veces incluso para decir la misma cosa) y su conocimiento de que las personas son diferentes, por lo que algunos captarán con mayor rapidez lo que se exprese por medio de la poesía y otros lo que se exprese en prosa.

Tal vez la razón sea también que hay cierto contenido que Dios puede comunicar por medio de la forma poética, la forma aforística de Proverbios, la forma narrativa de los libros históricos o la forma apocalíptica de la literatura profética; un contenido que va más allá del mero significado de las palabras en las oraciones. Por ejemplo, es por cierto posible para nosotros escribir una teología bíblica de Job o incorporar ese contenido en una teología sistemática más amplia o en un texto de filosofía. Sin embargo, al hacerlo, se perderá algo. En Job, no encontramos reflexiones sobre Dios escritas en tercera persona por un escritor que no está involucrado como si leyéramos un texto de teología o de filosofía. En cambio, a través de los discursos directos de Job y sus amigos, sentimos la emoción que se añade a las ideas que debaten y los eventos que experimentan. No es un tratado

teológico abstracto. Es la más profunda expresión emocional de un hombre en medio de una crisis existencial de fe. Al usar esta forma, el escritor bíblico no sólo nos informa que el mal es un problema intelectual para la creencia teísta. Nos muestra que en la vida real esto puede precipitar una crisis personal de fe. El autor podría habernos dicho esto de manera sencilla, pero en cambio nos *mostró* lo que significa exactamente al *mostrarnos* las emociones de Job en crudo mientras experimentaba el mal e interactuaba con sus «consoladores». El género y el estilo del libro transmite mucho más que el mero contenido de las palabras en sí mismas. Por supuesto, si Dios lo hubiera elegido así, las respuestas intelectuales que ofrece el libro podrían haber estado transmitidas en un género diferente. Sin embargo es difícil ver cómo los sentimientos de Job y su crisis religiosa podría haber sido transmitida con tanta claridad y efectividad por medio de otro género. Cualquiera que haya experimentado una aflicción importante, y haya pensado lo mismo que Job y haya sentido las mismas emociones, comprenderá cuánto habríamos perdido si, por ejemplo, el escritor de Job hubiera escrito en el género del discurso filosófico o de la teología sistemática.

Es más, debemos analizar los géneros de literatura bíblica no como incidentales o accidentales para el mensaje de los autores, sino como parte de la misma sustancia de lo que están diciendo. Por supuesto, como los géneros pueden superponerse, porque los autores pueden crear géneros nuevos y porque la identificación de género de cualquier porción de un libro (o del libro como un todo) puede ser difícil, el análisis de género no siempre es sencillo. Sin embargo no nos atrevemos a rechazar la tarea sólo porque en ocasiones sea difícil. Después de todo, la Biblia es lo que Dios nos dijo a nosotros y no nos atrevemos a ignorarla. No obstante, puede que no sepamos con exactitud lo que Él dijo hasta que descubrimos el género que usó para decirlo. Cualquiera que esté familiarizado con el debate de género de un libro como el de Jonás comprenderá de inmediato este asunto.[18] Los intentos por discernir el mensaje de este libro por el mero análisis del significado de las palabras y las oraciones tomadas en forma individual, aparte del género de toda la obra, podría fácilmente conducirnos a error. Aunque sea sencillo identificar el género de un libro o de una porción de este, una vez que comprendemos no sólo las palabras y las frases sino la manera en que el escritor las usa (p. ej. cuando comprendemos el o los géneros literarios de la obra), el libro comunica el mensaje de Dios tanto en

las palabras del texto como en la forma usada para expresar esos pensamientos y palabras.

¿Cuáles son las consecuencias de los géneros en el texto bíblico?

Las consecuencias de la crítica de género para los evangélicos son muchas y demasiado importantes como para que las ignoremos o seamos insensibles a ellas. Además del impacto de la crítica de género en nuestra comprensión de los actos revelatorios de Dios, la crítica de género tiene consecuencias profundas para otras doctrinas teológicas, como por ejemplo la inerrancia. Y, por supuesto, es crucial para la adecuada interpretación de la Escritura.

Como ya se mencionó, la adecuación de los pensamientos de Dios a los seres humanos incluyó el uso de nuestros géneros. Dios no sólo empleó los géneros humanos en sus actos revelatorios a los escritores, sino que los inspiró a usar diversos géneros cuando escribieron la Palabra. Esto sugiere algo importante para la interpretación. Si la forma transmite contenido, entonces el intérprete no puede comprender en su totalidad lo que se dice si desconoce el género. Es más, sin el entendimiento adecuado de convenciones y estilos apropiados a cada género, uno puede perder por completo la idea central de una porción de la Escritura. Hay una inmensa diferencia si, por ejemplo, se piensa que el libro de Jonás es una historia o una biografía, en oposición a una manera mitológica de enseñar un punto teológico.[19] Algo similar ocurre respecto de la identificación de género de los primeros once capítulos de Génesis.[20] Fallar en la comprensión de género en *estos* casos sería en detrimento de la interpretación apropiada, pero es también importante (como lo muestran otros capítulos de este libro) en pasajes que menos se debaten y discuten.

Otro punto sobre la interpretación proviene de la distinción entre el género del acto revelatorio de Dios y el género del texto bíblico. Al interpretar la Palabra de Dios, esa distinción sugiere que el intérprete debe ser cuidadoso de no confundir el género del acto revelatorio con el género del texto escrito. Por ejemplo, un intérprete puede ser inducido a error si olvida que aunque un escritor recibió y describió una visión, lo que el lector tiene no es gráfico ni visual en el mismo sentido que lo fue cuando el escritor

recibió la visión. Lo que el escritor dice acerca de la visión puede o no evocar imágenes pictóricas para nosotros.

La visión de Daniel en el capítulo 7 sobre las cuatro bestias es muy probable que produzca imágenes gráficas en la mente del intérprete, mientras que la visión de las 70 semanas de Daniel 9 es menos probable que produzca imágenes (apenas podemos darnos cuenta de la imagen de las semanas, dado que es difícil imaginar cómo puede ser una imagen de una semana). Sin embargo, lo que dice el escritor al lector sí transmite un mensaje. Al leer Daniel 7, vemos que la visión de las bestias le produjo una gran impresión a Daniel. Él lo dice y lo demuestra al preguntarle al ángel que interpreta que explique esa visión, en especial los detalles de la cuarta bestia. Cuando leemos Daniel 7, lo que Daniel dice puede producir una imagen de cada bestia; pero, por supuesto, no podemos interpretar el significado de las bestias en términos de cualquier imagen pictórica que aparezca en nuestra mente, sino en términos de los elementos particulares de la descripción literaria de esta visión, incluso su género apocalíptico. La explicación del ángel a Daniel informa a todo el mundo que las bestias son símbolos. Si colocamos este capítulo dentro del género apocalíptico nos informa que el capítulo se trata de los últimos tiempos y la consumación de Dios de su plan para el mundo.

Las consecuencias de este estudio sobre el género también tocan la doctrina de la inerrancia. En los debates actuales, a la inerrancia se la ha definido en términos de verdad[21], y a la verdad se la ha definido en términos de una correspondencia con la aseveración de la realidad.[22] Por supuesto, que una oración sea verdadera depende en parte de lo que diga y cómo lo diga. Sólo las aseveraciones son capaces de ser verdad, de modo que las oraciones que son preguntas, órdenes y exclamaciones no cargan con la verdad y no pueden ser erradas ni inerrantes.[23] Esto de ninguna manera daña la inerrancia; sencillamente aclara cuáles oraciones de la Escritura se defienden cuando se declara que la Biblia es inerrante. Por supuesto, lo que una oración dice y significa depende en parte de su género literario. Por consiguiente, es prematuro declarar que determinada oración es inerrante antes de ver si su forma es la de una oración que lleva en sí una verdad. Es más, es prematuro declarar que una idea en particular supuestamente transmitida por una oración bíblica es inerrante hasta que uno analiza el género de la literatura donde la oración aparece, para estar seguro de que el autor está diciendo lo que el intérprete supone.

Consideremos nuevamente las sugerencias acerca del género de Jonás. Hay diferencias abismales entre decir que el escritor relata hechos históricos acerca de la vida de Jonás (y que lo hace de manera inerrante) y decir que el escritor está fundamentando un punto teológico para el que no cuentan las cuestiones históricas. En el primer caso, es probable que uno se comprometa con la verdad de la declaración de que a Jonás lo tragó un gran pez. En el último caso, no hace falta en absoluto hacer tal compromiso. La consecuencia de todo esto es evidente. No juzgue la inerrancia de un pasaje hasta que comprenda lo que significa. Al buscar el significado del autor, debemos asegurarnos de tener en cuenta el género literario que usa.

Hay otro aspecto que es necesario destacar en cuanto a la inerrancia. En este capítulo está implícita la idea de que los géneros dependen de la cultura y del tiempo. Por consiguiente, pueden cambiar de tiempo en tiempo y de cultura en cultura, e incluso se pueden crear nuevos géneros. No obstante, debemos ser cuidadosos de no llegar a la conclusión de que esto significa que la verdad de la Escritura depende del tiempo y de la cultura (la que, en esencia, significa que está cambiando). Sólo porque los géneros literarios y las convenciones pueden fluctuar, eso no significa que cambie la verdad vinculante de la Escritura. Se debe ser cuidadoso de no confundir la forma en que se dice algo (el género), que puede cambiar, y el contenido comunicado, que es verdadero a través del tiempo, si se lo presenta como una verdad atemporal. Por supuesto, la forma también transmite contenido. El asunto aquí es que si la forma cambia eso no hace que el contenido que esa forma transmite deje de ser verdadero, sino que tan sólo significa que el autor decidió no comunicar el contenido en la forma antigua y tomó la decisión de reemplazar el contenido comunicado de aquella forma con el contenido expresado en la nueva forma. Si el autor de Job hubiera escrito el mensaje de Job en la forma de un tratado filosófico, esto de ninguna manera hubiera negado lo que el libro de Job transmite acerca de la crisis existencial de fe que acompaña los problemas intelectuales que acosan al que sufre. El autor sencillamente habría escogido presentar el mensaje intelectual básico del libro de una manera diferente, una forma que bien podría omitir la descripción de un hombre en medio de una crisis religiosa.

En cuanto a la naturaleza cambiante de los géneros, debemos también recordar que el Espíritu Santo que inspiró a los escritores bíblicos es omnisciente. La Biblia se escribió durante una vasta cantidad de años y en medio

de circunstancias cambiantes. En cada época y en cada cultura, el Espíritu Santo supo cómo transmitir su mensaje verdadero y atemporal de una manera confiable y entendible usando los géneros y las convenciones de la época.

Una última advertencia acerca de la inerrancia previene a los teólogos y a los exégetas para que no confundan un caso de mala hermenéutica (p. ej. identificar mal un género o ignorar el género del pasaje) con una defección teológica (rechazo de la inerrancia bíblica). Es decir que debemos ser cuidadosos de no tratar una interpretación poco corriente de un pasaje como un rechazo a la inerrancia del pasaje.

Varios ejemplos ilustran este punto. Consideremos el libro de Jonás, Génesis 1–11 y Daniel 11. Si alguien no cree que a Jonás lo tragó un gran pez o que Dios creó el mundo en 6 días literales de 24 horas, eso no significa que haya rechazado la inerrancia. Del mismo modo, si alguien dice que Daniel 11 es una historia de los hechos escrita de forma cuidadosa, no deberíamos asumir que la persona ha rechazado la inerrancia. Si un intérprete cree que Jonás es absolutamente histórico, pero niega que haya habido un pez, o si alguien afirma que Génesis 1–11 es historia exacta y ciencia cierta, para luego decir que está equivocado porque todo el mundo sabe que la evolución es cierta, entonces ellos *sí han negado* la inerrancia de los textos. Supongamos que alguien en realidad no cree que el género de estos dos pasajes tenga que ver con la historia o la ciencia exacta. Sin embargo, sea lo que fuere que esos pasajes signifiquen, son verdaderos. En ese caso, podríamos estar en desacuerdo con la hermenéutica de estos intérpretes (comenzando por el desacuerdo sobre la identificación de género), pero seguramente estaríamos equivocados si los acusamos de negar la inerrancia.

Algunos, por supuesto, podrían responder que en casos como este, el escritor *evidentemente* intenta relatar historia, por eso la identificación de género del intérprete como algo más, sólo muestra que éste rechaza la verdad del *evidente* significado del texto. Incluso, no identificar el género literario puede ser una estratagema inteligente de evitar el significado aparentemente claro del texto, pero puede que no. Al menos debemos tener el cuidado de evitar el cuestionamiento a este respecto. Lo que a nosotros nos parece *evidente* puede no serlo para otros. Algunas personas pueden malinterpretar el claro (según nuestra opinión) significado de un pasaje no porque sea una manera inteligente de evitar lo que el pasaje enseña, sino

que pueden ser, de hecho, tan sólo malos hermeneutas y exégetas. En ese caso, debe criticarse su exégesis pero no su teología.

El mismo punto se aplica a Daniel 11. Algunos podrán declarar que es historia luego de los hechos en vez de profecía previa a los eventos, porque los conduce una parcialidad antisupernaturalista que rechaza la predicción del futuro. Por el otro lado, las malas habilidades hermenéuticas y exegéticas pueden ser las que los dirigen y no cualquier presuposición teológica o filosófica que niega la Biblia.

Cualquiera que sea consciente de las diferentes interpretaciones ofrecidas sobre el libro de Apocalipsis, inmediatamente comprenderá este asunto. Aunque con seguridad habrá algunos escépticos bíblicos y antisupernaturalistas que interpretan ese libro de un modo preterista, no todo preterista es tal por rechazar la inerrancia o alguna otra doctrina. Con el correr de los siglos, exégetas piadosos, ortodoxos en todas las doctrinas cardinales, han aun asumido un enfoque preterista hacia Apocalipsis. Si es erróneo decir que esas personas han rechazado la inerrancia porque su interpretación de aquel libro difiere de la nuestra, es del mismo modo erróneo decir que otros tienen una pobre visión de la Escritura porque creemos que han identificado mal el género de Daniel 11. El error bien puede ser una mala hermenéutica y una mala exégesis, y no una defección teológica. Si comprendemos este punto, seremos cautos al extremo antes de etiquetar a alguien que proclama respetar la inerrancia como una persona que la rechaza.

Hay otras dos consecuencias de género que son dignas de destacar. La primera se refiere a la perspicuidad de la Escritura. Esta fue una doctrina que los reformadores enfatizaron altamente al afirmar que la interpretación de la Escritura no era del dominio privado del clero. Según esta doctrina, la Escritura es entendible para la persona promedio para salvación y para los principios básicos de la vida piadosa. Esto es verdad, al menos en parte, porque la Escritura se presenta en diversos géneros literarios. La Escritura no está escrita en idioma técnico ni en la forma de un tratado técnico; está escrita en lenguaje común y corriente. Sin embargo, tanto los discursos técnicos como el lenguaje común tienen su género. Al inspirar la Escritura, Dios debió adecuarse, entre otras cosas, a nuestros géneros literarios para poder comunicarse con nosotros. Como esto es así, debería quedarnos en claro por qué la Escritura es perspicua. Si Dios usó un idioma común y si la persona promedio comprende lo que significa el lenguaje común y sabe

cómo usarlo (y por lo tanto conoce sus distintos géneros), entonces es entendible que la Escritura sea perspicua a la persona promedio.

La última consecuencia de este estudio de género se refiere a la iniciativa de la teología sistemática más generalizada. Los exégetas cuidadosos con frecuencia regañan a los teólogos por sostener sus conclusiones doctrinales por medio de la prueba de textos. Ellos afirman que la Escritura puede enseñar la doctrina que los teólogos proponen, pero no en los pasajes que los teólogos citan. Es lamentable que con demasiada frecuencia los teólogos hayan sido culpables de probar los textos. La respuesta es, por supuesto, que los teólogos deben basar su formulación teológica en la cuidadosa exégesis del texto. Debería ser evidente, entonces, que el reconocimiento y la identificación de los distintos géneros literarios de la Escritura sea crucial para la tarea de la teología, ya que son cruciales para la tarea de la exégesis precisa. Dicho de otra manera, aunque este ensayo sea una discusión *teológica* sobre géneros literarios, eso no significa que la única consecuencia teológica de los géneros sea que uno pueda escribir un ensayo como éste acerca de los géneros. Significa también que cuando los teólogos se aboquen a la tarea de reflejar con precisión el contenido doctrinal de la Escritura, no se atrevan a ignorar los géneros que Dios usó para revelar su mensaje a los escritores bíblicos y también a través de sus textos.

Aunque la Escritura se haya escrito como una teología sistemática, los teólogos y los exégetas por igual deberían comprender las características definitorias de ese género para poder entender de manera adecuada la Palabra de Dios. Sólo porque la Escritura no esté escrita como una teología sistemática, los teólogos no tienen excusa para no realizar el análisis de género. Al contrario, con mucha más razón necesitan el conocimiento de los muchos géneros de la revelación escritural y la cuidadosa identificación del género de cualquier texto dado como esencial para el trabajo exegético que es básico y elemental para la formulación teológica evangélica. Incluso subraya el punto sugerido al principio de este capítulo de que uno no debería entrar en debates entre los evolucionistas y los creacionistas acerca de si Génesis 1–11 debería estar en el aula de ciencias hasta que identifique el o los géneros de esos capítulos como una forma de aclarar lo que el autor intentó revelar acerca de la ciencia y de la historia.

Notas

1. James Barr, *The Bible in the Modern World* (Londres, SCM, 1973), 125.

2. Por ejemplo, los temas principales que se tratan en el artículo de Kevin J. Vanhoozer *The Semantics of Biblical Literature* (en *Hermeneutics, Authority and Canon*, de D.A. Carson y John Woodbridge, eds. [Grand Rapids, Zondervan, 1986], 94-103), no son mi principal foco de atención. Vanhoozer trata la naturaleza de las proposiciones y cómo estas se relacionan con las frases de la Escritura. Incluso sostiene, al invocar un análisis del lenguaje en el acto oral, que uno debe ser cuidadoso de discernir la fuerza alocutoria de las frases bíblicas (p. ej. lo que el escritor intenta decir cuando escribe lo que escribe). Por consiguiente, cuando las frases de la Escritura afirman algo, son ciertas, pero luego cumplen alguna otra función (p. ej. advertencia, mandamiento, expresar deleite), aunque esas frases puedan no ser ciertas ni falsas, igual cumplen de manera infalible los objetivos que se propusieron el autor divino y los escritores humanos. Uno podría incluso debatir el género desde un punto de vista teológico según los lineamientos que los filósofos continentales como Gadamer y Ricoeur han seguido o que han tomado los estructuralistas. Estas argumentaciones han introducido tanto la dimensión epistemológica como la ontológica dentro del estudio de género. Para debatir sobre las dimensiones epistemológicas y ontológicas de género, ver «Genre Criticism-Sensus Literalis», de Grand Osborne, n.s. 4 (1983), 9-16.

3. Para los que piensan de otra manera, consultar el excelente tratamiento que Osborne hace de estos debates en su artículo *Trinity Journal* citado en la nota 2.

4. David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Filadelfia, Westminster, 1987), 13. John J. Collins, «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979), 1, define género como «un grupo de textos escritos marcados por características recurrentes y distintivas que constituyen un tipo de escritura coherente y reconocible».

5. Marlies K. Danziger y W. Stacy Johnson, *An Introduction to Literary Criticism* (Boston, D. C. Heath, 1961), 67.

6. Como lo expresa el filósofo Ludwig Wittgenstein sobre los límites de los conceptos en general, inexacto «no significa que no pueda usarse». Ludwig J. J. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Nueva York, Macmillan, 1953), sec. 88, pág. 41e.

7. Por supuesto, lo que esas claves implican en cada género puede ser una cuestión a debatir. ¿Cómo comprueba uno el género de una determinada obra literaria o parte de ella? Consultar el excelente debate que realiza sobre este tema Tremper Longman, incluso su propuesta de un criterio para la identificación de género, en «Form Criticism, Developments in Genre Theory, and the Evangelical», 47 (1985).

8. Tremper Longman presenta el significativo concepto de que no existe la cultura que no tenga un sistema de géneros. En otras palabras, no sólo son los géneros inherentes a la comunicación, como sostengo, sino que también la forma de un género en particular en cualquier punto de la historia está determinada en una gran extensión por la cultura en la que el género se usa. Ibíd., 54.

9. Esto es precisamente lo que hallamos en las primeras partes de las *Philosophical Investigations*, de Ludwig Wittgenstein. Ver Wittgenstein, secciones 8, 19-21, págs. 5e, 8e-10e.

10. Sostengo que esto es así incluso para Dios. Es decir, dentro de la misma divinidad, los miembros de la Trinidad deben tener diversas formas de comunicación entre sí, formas que tipifican la comunicación divina, incluso aunque los seres humanos no conozcan esos géneros y convenciones.

11. Ludwig Josef Johann Wittgenstein, sec. 7, pág. 5e.

12. Ibíd., sec. 23, pág. 11e.

13. Según lo expresa Wittgenstein: «Existen *infinitas* clases, infinitos tipos de uso diferentes de lo que llamamos símbolos, palabras, oraciones. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado una vez y para

siempre, sino nuevos tipos de lenguaje; podemos decir que nuevos juegos de lenguaje entran en existencia mientras otros se convierten en obsoletos y se olvidan». Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* sec. 23, pág. 11e. Dada esta interpretación del lenguaje como un complejo de juegos, Wittgenstein adoptó una teoría del significado del uso que expresa: «El significado de una palabra es el uso que se le da en el lenguaje», sec. 43, pág. 20e.

14. Ibíd., sec. 25, pág. 12e.

15. James I. Packer, «The Adequacy of Human Language», en *Inerrancy,* de Norman Geisler (Grand Rapids, Zondervan, 1979), 209. Ver la argumentación completa de Packer sobre estas funciones en págs. 206-10.

16. Le debo este punto sobre género visionario a Brent Sandy. El punto central no es que nosotros sepamos que Dios no le dio en realidad al escritor una visión de imágenes. En muchos casos, es muy probable que sí se las haya dado. El tema es que cuando comprendemos la naturaleza de un género visionario, es al menos posible en algunos casos, que el escritor que hace uso de ese género no haya visto ninguna imagen visual.

17. ¿*Nos* perdemos algo por no poder acceder al acto revelatorio de Dios al escritor? En realidad no. No hay nada que necesitemos conocer para comprender lo que Dios nos dice y que fue incluido en su acto revelatorio al escritor pero no en la Palabra escrita. El motivo es que Dios movilizó al escritor para que registrara el contenido que Dios quiso que nosotros tuviéramos en la manera (género) que Él quiso para que recibiéramos el mensaje que Él deseaba.

18. Ver, por ejemplo, «Jonah and Genre», de T. Desmond Alexander, 36 (1985); «Genre in Jonah: The Effects of Parody in the Book of Jonah», de Michael Orth, en *The Bible in the Light of Cuneiform Literature,* de William W. Hallo, Bruce W. Jones y Gerald L. Mattingly, eds. (Lewiston, Nueva York, Edwin Mellen Press, 1990); y Gerda Elata-Alstar y Rachel Salmon en «The Deconstruction of Genre in the Book of Jonah: Towards a Theological Discourse», *Journal of Literature and Theology 3* (marzo 1989).

19. Además, si uno adopta la sugerencia de Michael Orth de que el género de Jonás es una parodia del género profético, entonces las opciones de que la interpretación tradicional haya malinterpretado el verdadero sentido del libro, son muy elevadas. Ver «Genre in Jonah: The Effects of Parody in the Book of Jonah».

20. Ver, por ejemplo, «The Literary Form of Genesis 1-11», de Walter C. Kaiser (h.), en *New Perspectives on the Old Testament,* de J. Barton Payne, ed. (Waco, Texas, Word, 1970) y «The Literary Genre of Genesis, Chapter One», de Bruce K. Waltke, Crux 27 (1991).

21. Ver «The Meaning of Inerrancy», en *Inerrancy,* de Paul D. Feinberg (Grand Rapids, Zondervan, 1979).

22. Ver «Truth: Relationships of Theories of Truth to Hermeneutics», de mi autoría, en *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible,* de Earl Radmacher y Robert Preus, eds. (Grand Rapids, Zondervan, 1984).

23. Discuto este punto en «Truth: Relationships of Theories of Truth to Hermeneutics»

4

NARRATIVA

Walter C. Kaiser (h.)

Desde que éramos niños, la mayoría de nosotros disfruta al escuchar una buena historia. Aunque los personajes del relato puedan pertenecer a otro tiempo y a otra cultura, los pequeños escuchan con fascinación mientras los personajes tengan su propia vida. A medida que el argumento se desarrolla, los niños permanecen sentados, embelesados (al menos, la mayor parte del tiempo), incluso cuando se trate de una historia que ya escucharon. Y es común que surjan preguntas a medida que los pequeños interactúan con la acción que se desarrolla. Por medio de las historias, la vida de jóvenes y ancianos se enriquece, a medida que se internalizan los valores y los conceptos, con frecuencia más rápido que si esos mismos conceptos e ideas se presentaran como meras propuestas.

Dado que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento están ampliamente escritos en forma de historias, la narrativa es la esencia de la revelación bíblica. El cuerpo narrativo amplio de ambos Testamentos forma el núcleo de la historia y el mensaje de la Biblia. Eso hace que la comprensión de la narrativa sea esencial para todos los intérpretes de la Biblia.

Ante el frecuente interrogante de por qué aparece en la Escritura tanto material narrativo, la respuesta más evidente es que no hay forma de comunicación que sea más vívida. ¿Cuántas personas parecen ver que su interés se renueva durante el sermón dominical cuando se inserta una anécdota dentro de lo que, de otro modo, sería una experiencia aburrida? Además de

ser vívidas, las narraciones usan realidades concretas. Dada la descripción vívida de personas y eventos concretos, el que escucha se ve inmerso en acciones, luchas y soluciones por medio de un proceso de identificación.

Si bien la narrativa es común a nuestra experiencia, las historias bíblicas a veces no se comprenden. Es raro que el autor del texto indique cuál es el punto central de la historia; eso queda a la interpretación. Al ser tanto lo que está escrito en forma narrativa en la Biblia, la correcta interpretación de la narrativa debería ser la preocupación de todos los que estudien seriamente la Escritura.

En estos últimos años, la cantidad de estudios dedicados a la investigación de las características literarias de la narrativa bíblica y la cantidad de voces dentro de la disciplina, se han elevado a un nivel cacofónico. La atención previa de los eruditos a los interrogantes sobre la forma auténtica de las narraciones y la forma original del texto, aparentemente restaurados luego de eliminarles supuestas adiciones y de deshacerse de supuestas alteraciones, ya han sido acalladas en buena parte. Aunque el entusiasmo actual por analizar las narraciones literarias está relacionado con los métodos de la crítica formal (llamados *Formgeschichte*), estos se ocupan en sí más de preguntarse sobre las formas literarias no tan rígidas y su posición en la vida (referido a *Sitz im Leben*). La crítica formal se concentra en las convenciones sociales *repetidas* que, por lo general, recurren a frases y formas estereotipadas, como en una boda («¿Quién entrega a esta mujer en matrimonio?») o en un sermón («Amados hermanos...»).

El método literario corriente está más preocupado por las narrativas individuales. Procura resaltar las cualidades artísticas de la narrativa, sus características retóricas, su organización interna y otras características estructurales y estilísticas. De ahí que se haya producido un verdadero cambio de paradigma para muchos eruditos bíblicos, un cambio desde la preocupación por la investigación de los aspectos históricos del texto, o la falta, de lo que es ahora una investigación de los aspectos literarios del texto. Cada uno de estos aspectos es importante para el intérprete.

¿Cuáles son los componentes de la narración?

Cada historia cuenta con un paquete de recursos literarios. Está la escena, el argumento, el punto de vista, los personajes, el entorno, el diálogo,

los niveles estructurales y los recursos estilísticos o retóricos. Estos son los aspectos de la forma más significativos si uno va a deshacer la trama del significado de las formas narrativas de la Biblia.

Escena

«En la prosa del Antiguo Testamento, la escena quizá sea la unidad más importante en la arquitectura de la narrativa».[1] En la escena, la acción de la historia se divide en secuencias separadas y cada escena representa algo que tuvo lugar en determinado tiempo y lugar. Dentro de las escenas, el énfasis está colocado en las buenas obras realizadas y en las palabras habladas. Por eso, las escenas funcionan en gran medida como los cuadros individuales que dan origen a la película. Cada uno contribuye con el todo, pero a cada uno debe analizárselo en y por sí mismo para descubrir de qué manera las partes contribuyen con el todo. A cada escena, por lo general, la forman dos o más personajes. En los casos en que un grupo se encuentra presente en una escena, este funciona como uno de los personajes.

En cuanto a la narrativa bíblica, una de las características más distintivas es «la omnipresencia de Dios».[2] Con frecuencia, Dios es uno de los dos personajes de la escena. En los primeros capítulos de Génesis, estaban Dios y Adán (cap. 3), Dios y Caín (cap. 4), Dios y Noé (cap. 6) y Dios y uno de los tres patriarcas en el resto del libro de Génesis. Aun cuando no se mencionaba a Dios de manera directa, como uno de los participantes de la escena, su presencia quedaba implícita desde el punto de vista del narrador, el escritor o el profeta que habló de su parte.

Será tarea del intérprete identificar cada una de las escenas, así como uno podría dividir un largo pasaje de prosa en párrafos. Una vez que se efectuaron las divisiones, una breve sinopsis de lo que hay en cada escena es de mucha ayuda. Ese resumen, frase o sinopsis, se concentra en las palabras y hechos de los personajes principales según el escritor o el narrador de la escena los presentó. Al hacer uso del punto de vista del narrador como base a partir de la cual juzgar, el punto de vista divino debería estar en la vanguardia de la interpretación.

Argumento

Todas las historias tienen un comienzo, un cuerpo y un final. A esta secuencia por lo general se la denomina argumento, ya que detalla el devenir

de los acontecimientos y los episodios que se desarrollan alrededor de un tipo de conflicto. A medida que el argumento se estrecha, la narrativa se dirige hacia una resolución o clímax. Los argumentos pueden desarrollarse en un formato sencillo o complejo. Las historias de la Biblia prefieren el argumento sencillo, debido a que «exhiben el clásico modelo piramidal. A partir de una situación inicial pacífica la acción asciende hacia el clímax, donde se da el paso decisivo que determina el desenlace del conflicto, y a partir de allí vuelve a descender hacia una situación más o menos tranquila al final».[3] Este tipo de modelo piramidal es evidente en Génesis 22, donde la calma petición de Dios de que sacrifique a Isaac se eleva hacia el clímax de la repentina orden de detenerse en lo que casi fue el sacrificio de Isaac, y luego vuelve a Abraham y a su hijo que descienden la colina hasta donde se hallaban los sirvientes que los esperaban para regresar a Beerseba.

La historia de la bendición de Isaac en Génesis 27 es una ilustración de un argumento complejo. «La narración... alcanza el clímax cuando Jacob se acerca a un Isaac que sospecha y lo somete a un examen de su cuerpo. Se alcanza un punto de descanso cuando Isaac, al parecer satisfecho, le da a Jacob la bendición. Sin embargo, cuando inmediatamente después de la partida de Jacob ingresa Esaú a la tienda del padre, la historia vuelve a brillar. Un nuevo punto de descanso se alcanza recién cuando Jacob parte del hogar y se crea una distancia física entre los dos hermanos hostiles».[4]

Otro aspecto del argumento es el ritmo. Este puede acelerarse por medio del uso de frases cortas (algo que le encanta hacer al idioma hebreo), la omisión de detalles y la escueta descripción de los personajes (tal como uno acostumbra a encontrar en historias rusas o muchas novelas modernas). El asunto crucial es que el narrador puede dirigir la velocidad de la historia. La repetición textual, por ejemplo, producirá de forma deliberada un enlentecimiento de la acción, como lo hará también el discurso directo y la poco frecuente exclamación de los pensamientos del narrador. «La importancia de detectar un "retraso" en la narrativa no sólo ayuda a que uno perciba el suspenso implícito, sino, lo que es más importante para los predicadores de hoy en día... ayuda a comprender "la estructura de la narrativa, sus puntos culminantes y, en consecuencia, su importancia"».[5] La correcta interpretación de la narrativa depende en parte del reconocimiento del argumento cuando este marca el inicio, el medio y el final, tanto de los modelos sencillos como complejos, y una interpretación del ritmo de la narración.

Punto de vista

Otra cuestión que debemos enfrentar en el análisis de la forma narrativa es desde qué perspectiva o postura se relata la historia. ¿Acaso el narrador está del lado de la acción, de las obras o de las palabras de uno o más de los personajes que describe? Cuatro son los planos de punto de vista que se pueden distinguir al interpretar narraciones en la Biblia: espacial, temporal, psicológico e ideológico.[6]

En el punto de vista espacial, el narrador se identifica con un personaje en particular, que por lo general está inserto en un escenario específico. Sin embargo, cuando tal identificación no se especifica, el narrador salta de escena a escena. De este modo, en Génesis 13 resulta claro que el narrador está con Abraham en vez de estar con Lot cuando ambos deciden dónde harán pastar sus rebaños.

Incluso puede haber una limitación temporal en la narrativa. Aquí deberíamos preguntarnos si el narrador se autolimita a relatar la historia tal y como sucedió. ¿O acaso interrumpe su relato con información que proviene de un momento posterior en el tiempo? ¿y qué del punto de vista psicológico que usa el narrador? ¿Se atreve a transmitir algunos de los pensamientos y emociones que pasan por la mente y el corazón del personaje que describe?

Por último, está el asunto de la ideología. ¿Qué evaluaciones, estimaciones y análisis ubicó el escritor en la narrativa, ya sea en forma directa o indirecta? Si el escritor es el instrumento que Dios escogió para revelar la narrativa a la mano, uno debe notar cuidadosamente que el punto de vista que el narrador adopta es uno que Dios tomaría y, por lo tanto, también debemos darle crédito.

Caracterización

Como la narrativa hebrea no describe a los personajes con demasiado detalle, el intérprete debe prestar especial atención a los detalles que da la Biblia. Por ejemplo, la rudeza del velludo Esaú, la belleza de Raquel y la obesidad del rey Eglón nos hacen imaginar que de alguna manera estas breves descripciones típicas de la narrativa hebrea probablemente tengan relevancia en el argumento, el tema o en las consecuencias que se van a transmitir.[7]

Aunque el Antiguo Testamento rara vez describe a sus personajes, en forma ocasional dará una breve designación física, gentilicia o profesional, por ejemplo: «De hombros arriba sobrepasaba a cualquiera del pueblo» (en referencia a Saúl en 1 Sam. 9:2), o como hitita, amalecita, profeta, prostituta, pastor, en referencia a otros. Esto nos permite ubicar a los personajes por el lugar que ocupan en la sociedad, por su habilidad destacada o incluso nos sirve para discernir la clase de persona que eran.

En la narrativa hebrea es común que los personajes aparezcan contrastados. Es así como a medida que uno se opone al otro, obtenemos una mejor noción de cada uno. Rahab contra Acán, Samuel contra los hijos de Elí, David contra Saúl, Rut en contraposición a Orfa. En algunos casos, uno es el perfecto complemento del otro.

Los personajes en la narrativa bíblica pueden analizarse según una categorización de tres aspectos: redonda (o completa), plana o como agente.[8] Un personaje redondo tiene muchas características, es más complejo y por lo tanto menos predecible, pero más real. Un personaje plano tiene por lo general una sola característica y es unidimensional. Un agente no tiene personalidad, pero está para que la historia transcurra.

Escenario

El escenario de una historia de la Biblia funciona de diversas maneras. Por un lado, localiza el argumento y los personajes en un mundo temporoespacial. La narrativa bíblica está sumamente relacionada con la historia, ya que es una de sus categorías: narrativa histórica.

Sin embargo, el escenario funcionará también como otra clave en el proceso de interpretación. Que Abraham esté en el monte Moriah en Génesis 22 no es un mero apéndice ni un detalle sin importancia en la narración; en cambio, nos prepara para que en el mismo sitio se produzca la construcción del templo del monte. Por último, el escenario puede agregar atmósfera y personalidad a la historia al traer a la memoria asociaciones ya sumadas a determinado sitio debido a la historia pasada de revelación que se conecta con esa localidad.

Diálogo

Mientras la descripción detallada de personajes es bastante extraña en la narración bíblica, hay alta proporción de diálogo en las historias de la

Biblia. «En el mundo de la narrativa bíblica todo termina gravitando alrededor del diálogo. En términos cuantitativos, una porción destacada de la narrativa está asignada al diálogo donde las transacciones entre los personajes se desarrollan por medio de las palabras que intercambian con una mínima intervención del narrador».[9]

Tan central resulta el diálogo que con frecuencia es el que desarrolla el tema del pasaje; es decir, el punto de vista que se expresa. Robert Alter nos provee de dos reglas útiles para usar en la interpretación del diálogo:

- Identificar el lugar donde se presenta el diálogo por primera vez, porque ese será un momento importante para la revelación de la personalidad del hablante; quizá más que en la sustancia de lo que se dice.

- Identificar también dónde eligió el narrador incluir un diálogo en vez de una narración. Existe un ritmo especial de atrás hacia adelante entre la narrativa y el diálogo. Esta concentración en el agudo intercambio entre los personajes nos ayudará a ver las relaciones de los personajes con Dios y también entre ellos.

Cuando el diálogo aparece ocasionalmente en un discurso estilizado, donde uno de los personajes repite una parte o la totalidad de lo que otro dijo, es correcto prestar mucha atención en estas instancias a cualquier mínima desviación, diferencia, leve alteración, alteración del orden, elaboraciones o eliminaciones. Esto debería alertar al intérprete en cuanto al personaje o los eventos que se describen. En las sumamente extrañas instancias en las que el narrador ingresa en forma directa a la narración, es por lo general para brindar un resumen en determinado punto crítico de la narración. Esto se hace para brindar cierta perspectiva de lo que ha sido hecho o dicho para acelerar la acción o para evitar la repetición excesiva.

El diálogo es casi siempre entre dos personajes, y en pocas oportunidades participan tres o más. Sin embargo, es siempre uno de los signos reveladores de la narrativa bíblica distintiva. El diálogo añade color, es vívido y da realismo a la narrativa bíblica. Contribuye a un anuncio más vivo y memorable de lo que Dios desea que sepamos.

Nivel estructural

Las narraciones hebreas tienen estructuras que son una «red de relaciones entre las partes de un objeto o de una unidad».[10] Sin embargo, ¿qué constituye una unidad? Mientras que es imposible definir de manera rígida, las narraciones bíblicas se identifican con relativa facilidad y se las puede relacionar para crear unidades literarias más grandes. Es así como en Job 1:13-19, los cuatro mensajeros se acercan a Job uno tras otro con la triste noticia de una nueva catástrofe que acababa de ocurrir. La cohesión de esta unidad se ve fortalecida por la frase que se repite: «Solamente escapé yo para darte la noticia» o «Aún estaba éste hablando, cuando vino otro». O, en Rut, las dos escenas centrales son los capítulos 2 y 3, que describen los encuentros de Rut y Booz en el campo. A estas dos escenas centrales las preceden dos breves escenas que muestran a Rut y a Noemí en su casa. Rut 1 contrasta a Rut con Orfa, mientras que el último capítulo del libro de Rut contrasta a Booz con el Redentor. Es más, tanto en el primero como en el último capítulo, las mujeres de Belén participan en el rol de un coro que comenta la condición de Noemí, para nada feliz en el capítulo 1 pero feliz en el capítulo 4. El capítulo 1 se refiere a las personas que murieron antes de la acción principal, y el capítulo 4 a las personas que nacieron luego de la acción principal. El libro forma un bello acróstico:

1: Rut - Orfa
2: Booz - Rut
3: Booz - Rut
4: Booz - Redentor

Recursos estilísticos o retóricos

El último gran componente de los textos narrativos es el estilo. Aunque no es sencillo definirlo, el estilo siempre puede reconocerse con facilidad por su presencia o su ausencia. Básicamente, es resultado de las elecciones que hicieron los escritores y los narradores al relatar su historia; lo que determinó el estilo fue la manera de colocar las cosas. Cinco recursos importantes que realzan el estilo son la repetición, la omisión, la inclusión, el quiasma y la ironía.

Repetición: aunque muchos han llegado a esperar y a disfrutar la repetición en la poesía hebrea, rara vez se la ha apreciado o incluso reconocido en

la prosa hasta hace poco. Por el contrario, la reacción de los eruditos hacia la repetición en la prosa en el pasado ha sido la de pensar que se trataba de una redundancia que probablemente señalara una edición torpe de las fuentes que el redactor usó. Sin embargo, los eruditos se han acostumbrado a ver la repetición como un recurso retórico preferido de los narradores hebreos. Se emplean palabras repetidas, frases e incluso oraciones para expresar cierto énfasis, significado o desarrollo del texto. Existen cinco formas básicas de repetición en la Biblia hebrea: palabra clave (*Leitwort*), motivo, tema, secuencia de acciones y tipo de escenas.[11]

La más importante de estas repeticiones era la *palabra clave.* En este caso, una palabra o un grupo de palabras determinadas fue puesto en especial prominencia por la manera en que apareció con mayor frecuencia o más estratégicamente en un texto. Una conocidísima ilustración de este uso es la yuxtaposición de las palabras hebreas para *cabrito* y el verbo *reconocer* en las historias de Génesis 37:31,33 y Génesis 38:17,25-26. La sutil consecuencia de estas dos palabras clave en estos pasajes es la siguiente: así como el cabrito se usó para engañar a su padre Jacob al decir que José había muerto tal vez por el ataque de un animal salvaje, entonces Judá (el que sugirió a los hermanos que vendieran a José a los madianitas) fue a su vez engañado por su ofendida nuera, a quien al final «reconoció» en un momento sumamente vergonzoso.

La otra repetición que se usa más comúnmente es la de *escenas tipo.* Este término describe textos que son parecidos en contenido y en estructura o «un episodio que acontece en un momento portentoso en la carrera de un héroe, que está compuesto de una secuencia fija de motivos».[12] De modo que en la era patriarcal, la *escena tipo* de la mujer estéril que dio a luz a dos varones que se convertirían en héroes bíblicos era un ejemplo dominante de esto.

Las repeticiones son una parte sumamente valiosa del texto bíblico que no deben considerarse como marcas que indican una falta de cuidado por parte de los escribas ni una oportunidad para la supresión del material por parte de los modernos eruditos críticos. En cambio, nos ayudan a dirigir la atención hacia las cuestiones del texto que de otra manera habríamos pasado por alto.

Omisión: tan importantes como las repeticiones han sido las omisiones o «sistemas de espacios» en un texto.[13] Un espacio es una porción de información no establecida que era esencial para llegar al significado de la historia. De

este modo, un motivo no especificado, una causa no explicada para cierta acción, un propósito no marcado y demás, son todas partes de estos espacios u omisiones usadas como recursos estilísticos por los escritores del Antiguo Testamento. Estas omisiones son ejemplos de la selectividad del escritor, pero en algunas instancias ese «espaciado» jugó roles de importancia. Al menos, las omisiones crearon interés, curiosidad, suspenso y sorpresa.

Inclusión: otro recurso estilístico es la inclusión. Con frecuencia, el narrador indicaba en forma deliberada el comienzo y el final de toda la narración o de una de las escenas importantes dentro de la narración y repite cláusulas de palabras idénticas, que de esa manera quedaba encerrada o envolvía el material marcado.

Éxodo 6:13 y 26-27 presenta uno de los ejemplos preferidos. El versículo 13 declara: «Entonces Jehová habló a Moisés y a Aarón y les dio mandamiento para los hijos de Israel, y para Faraón rey de Egipto, para que sacasen a los hijos de Israel de la tierra de Egipto». Los versículos 26-27 conforman el final de la inclusión al decir: «Éste es aquel Aarón y aquel Moisés [nótese el quiasma del v. 13], a los cuales Jehová dijo: Sacad a los hijos de Israel de la tierra de Egipto por sus ejércitos. Éstos son los que hablaron a Faraón rey de Egipto, para sacar de Egipto a los hijos de Israel. Moisés y Aarón fueron éstos». Lo que se halla entre estos dos extremos que actúan como sujetadores de libros, es una genealogía incompleta de los doce hijos de Jacob: sólo aparecen Rubén, Simeón y Leví; a los otros nueve no se los menciona para nada. Dado que a los tres hijos que aquí se mencionan se los había caracterizado en la teología informativa previa de Génesis 35:22; 49:4 y 34:25-31 de manera negativa debido a sus graves faltas morales; y dado que el linaje de Moisés y Aarón desciende de Leví, que también estaba involucrado en estos hechos ruines, no debería extrañarnos que la inclusión destacara el énfasis de que «fueron éstos» [¡ya lo creo!]. Por consiguiente, la inclusión ayuda a enfatizar que los dones y el llamado de Dios al liderazgo tuvo poco que ver con la herencia, el linaje, los legados naturales o las bondades naturales.

Quiasma: los narradores del Antiguo Testamento usan con frecuencia un recurso literario llamado quiasma (debido a la letra griega *chi*, que se parece y funciona como la *x*). Por eso, se denomina así debido a la inversión o cruce de elementos relacionados en construcciones paralelas. Quiasma puede incluir cualquier cosa, desde palabras o cláusulas en líneas

paralelas de poesía hasta la totalidad de una narración. Los modelos quiásmicos se encuentran en diálogos y también en escenas completas. De modo que un quiasma con frecuencia incluye el uso de un principio de ordenamiento entre ambos versos, oraciones e incluso todo un libro.[14]

Ironía: se la clasifica generalmente como una figura del discurso, pero en épocas recientes ha recibido más atención y reconocimiento como una de las herramientas de la canasta literaria del narrador. La ironía tiene cuatro características. Primero, debe demostrarse que el autor tenía la *intención.* En ese sentido, el narrador dijo algo para demostrar que era falso y, por lo tanto, sujeto a rechazo. Segundo, la ironía está por lo general *encubierta,* porque no hay frases explícitas que indiquen que la frase o el pasaje sean irónicos por naturaleza. En este caso, el significado subyacente inducirá a error de manera deliberada, a menos que se tome el tren de pensamiento en sentido contrario. Tercero, las ironías bíblicas son *estables,* porque hay un límite sobre cuán lejos puede uno ir del significado superficial del texto. Y, por último, las ironías son *locales* o *finitas;* es decir, están limitadas en términos de su alcance. Sólo una parte superficial del texto será irónica, no la totalidad; de otro modo, nada permanecerá constante mientras se desarrolla el mundo del revés.[15]

Interpretación de la narrativa

Los principios de interpretación de los textos narrativos están en constante actualización y revisión, pero la discusión previa de los aspectos literarios de la narración ha sugerido los principios esenciales para comprender la narración. El intérprete de la Escritura está avisado de este método, que puede resumirse de la siguiente manera:

Lineamientos para la interpretación

1. *Identificar cada escena de la narración:* como el foco de la interpretación se centra en el o los personajes principales, resumir sus palabras y acciones para reflejar el punto de vista del narrador y las razones para registrar estos detalles.

2. *Analizar el argumento de la narración:* hay que notar cómo la acción avanza hacia el clímax y cómo el autor da ritmo al argumento y destaca los puntos principales de la historia; de ahí se puede marcar el comienzo, la mitad y el final tanto de los modelos sencillos como complejos dentro de la historia.

3. *Determinar el punto de vista por el que se registra la narración:* ¿cómo cuenta el narrador la historia?, ¿en qué personaje de la historia se concentra el narrador?, ¿acaso el narrador revela los pensamientos y las emociones de los personajes o agrega una crítica a la acción? Estos son los temas clave al identificar el significado de la narrativa.

4. *Prestar gran atención a los detalles de la escena*: para comprender la historia es por lo general importante ver cómo se describe a los personajes. El lugar donde se desarrollan los hechos puede también sumar su importancia a los eventos.

5. *Examinar el diálogo que el autor emplea para narrar la historia:* ¿cómo se lo introduce dentro de la narración?, ¿cómo se mueve el autor entre el diálogo y la narración?

6. *Observar las unidades dentro de una escena y sus interrelaciones:* comprender cómo se estructuran las unidades puede contribuir con el significado de la escena.

7. *Estudiar los recursos estilísticos que el autor utiliza:* esto incluye, entre otros, la repetición, la omisión, la inclusión, el quiasma y la ironía. Por ejemplo, la repetición expresa el énfasis del autor sobre ciertas partes de la historia.

Otra parte importante de la interpretación es comprender el mundo bíblico y los escritos que se preservaron desde aquel período. Aunque haya ejemplos de narración muy conocidos que provienen del mundo del antiguo Cercano Oriente, son limitados los que se parecen al género de la narrativa bíblica, como Génesis o Rut. Incluso esos ejemplos que a veces se enunciaron como géneros paralelos revelan diferencias clave. Las obras egipcias de Sinuhé y Unamón se escribieron en primera persona, por ejemplo. La épica cananita de Keret y Aqhat no es prosa, sino una mezcla de géneros denominada poesía épica. Los relatos bíblicos de la corte, por ejemplo, son historias de personas no relacionadas con la corte real pero que ascendieron a una posición favorecida (como las historias de José, Ester y Daniel). Sin embargo, hay sólo unos pocos paralelos con estas narraciones bíblicas, a saber: la historia aramea de Ahiqar y algunos relatos intertestamentarios.[16]

Jacob lucha con Dios

Génesis 32:22-32 es un buen ejemplo de narrativa bíblica que ha generado muchos interrogantes a los lectores modernos. La historia se centra en

la experiencia que tuvo Jacob una noche cuando luchó contra un hombre hasta el amanecer.

Argumento y escenario

Este episodio es parte de la historia más amplia que incluye la inquietud del corazón de Jacob: enfrentaba la posibilidad de ver a su hermano Esaú por primera vez en muchos años. Habían estado separados desde el acto abusivo de engaño a Esaú, al quitarle sus derechos hereditarios. Era evidente que Jacob estaba inquieto y temeroso a medida que se aproximaba el momento de la confrontación de ambos hermanos.

El escenario de la historia es un vado del río Jaboc.[17] Mientras ese es el escenario geográfico, hay aquí un evidente juego de palabras porque «Jaboc» en hebreo (*yabbok*) suena bastante parecido al extraño verbo hebreo escogido para describir que «él luchó» (*ya'abok*). El significado del Jaboc sería algo como el río que «lucha, se retuerce». Y hay más, porque el nombre del hombre es Jacob (*Ya'aqob*).

El argumento es bastante simple porque cuenta con una sola escena que se desarrolla en un único escenario, el río Jaboc. Al *comienzo* del argumento, Jacob envía a sus dos esposas, dos siervas y once hijos para que atraviesen el vado de Jaboc con todas sus posesiones. Luego el drama se intensifica cuando queda solo, sin familia ni posesiones, y un hombre lucha con él durante toda la noche hasta el amanecer. Cuando el hombre vio que no podía vencer a Jacob, le tocó el muslo que se «descoyuntó» (v. 25). Ni aun así Jacob soltó al hombre, sino que le exigió que lo bendijera antes de marcharse. Por eso el hombre lo bendijo diciendo: «No se dirá más tu nombre Jacob, sino Israel; porque has luchado con Dios y con los hombres, y has vencido» (v. 28). Y ese fue *el centro y la cumbre* de la acción. El final de la trama llega enseguida, cuando Jacob le pregunta al hombre cómo se llama, y él se rehúsa a revelarlo. Jacob termina (y así el argumento llega a un *final*) llamando a ese sitio «Peniel», porque dijo: «Vi a Dios cara a cara, y fue librada mi alma» (v. 30). El sol salió y así termina la escena, pero Jacob cojeó a partir de aquel día por culpa de su cadera. El argumento en esta historia de una sola escena es único, con un modelo piramidal definido que comienza de manera apacible a la noche en el Jaboc, y va creciendo para luego regresar tranquilamente a donde comenzó, cuando la salida del sol marca el final de la escena.

Punto de vista

El narrador no se identifica con Jacob (el plano espacial); en cambio, termina la narración con la inclusión del plano ideológico, de este modo se explica por qué los israelitas hasta el día de hoy no comen el tendón pegado a la cavidad de la cadera: fue porque la cadera de Jacob se tocó cerca del tendón (v. 31). Este fue un tabú que surgió de esta historia, pero que jamás fue parte de la ley de Moisés.

Es sorprendente que el narrador nunca haya introducido el plano psicológico, porque él jamás nos permite conocer los pensamientos que pasaban por la mente de Jacob ni sus emociones cuando todo esto estaba por suceder o mientras sucedía. Sólo por el diálogo somos conscientes de lo que pasaba.

La perspectiva del escritor y, por lo tanto, la intención divina se capta mejor al notar lo que expresa el diálogo. El discurso del hombre que luchó con Jacob es especialmente prominente en el versículo 28. Le dio a Jacob una nueva identidad y naturaleza: cambió su nombre de Jacob por el de Israel. El cambio marcó la transformación de uno que tomó del talón a su hermano y que estuvo retorciéndose y luchando a uno que luchó con Dios. Mucho después, la nación recordaría aquel momento en el que Jacob contendió con Dios con éxito, pero también el momento en el que Dios ganó la batalla. La prevalencia divina sería de importancia para el futuro de la nación.

Caracterización

Claramente este pasaje trata sobre un cambio de personalidad y un cambio de naturaleza de alguien que había estado acostumbrado a pensar que podría vivir de su propio ingenio y que podría obtener lo que quisiera. ¿No había acaso vencido a su hermano Esaú y a su suegro Labán en una lucha de voluntades? Sin embargo, de repente debió confrontar su pasado. Tuvo que enfrentar a su hermano sin tener idea de cómo podría reaccionar Esaú.

El mismo nombre *Jacob* es una palabra clave en este texto. En primer lugar, el nombre *Jacob* es un juego de palabras entre *talón* (*'qb*) y el verbo *luchar* (*'bq*). Es interesante destacar la metátesis de la *q* y la *b* en las dos palabras que se relacionan con el nombre de Jacob. «El engaño a su compañero tomándolo del talón (*'qb*) fue para Jacob llevado hasta consecuencias extremas: la lucha (*'bq*) con un *hombre* que para Jacob es la experiencia más movilizadora de su vida, porque surge de la circunstancia de que luego

prosigue su vida como un hombre con el nombre cambiado, así como su naturaleza, y con el nuevo nombre se convierte en el patriarca de los "israelitas" (esto surge con más fuerza de la propia confesión de Jacob en el v. 30.)».[18]

Sin embargo, el verbo hebreo *yāqa‘* (*tocar*) también implica una separación o dislocación del *golpe* o *toque* que le suministró el hombre que luchó con Jacob. Este mismo verbo se usa de manera figurativa en Jeremías 6:8 y en Ezequiel 23:18. No sólo son fuertes los juegos de palabras entre el nombre de Jacob con el río Jaboc (los sonidos b/v y k/q forman aliteraciones fuertes al comienzo de la historia),[19] sino que los aspectos de torcerse, de seducción y de habilidad de este trapicheo de Jacob son demasiado claros tanto desde esta narrativa como de la información teológica que subyace en este texto y formó parte del contexto del terrible temor que Jacob sentía por tener que enfrentar a su hermano.

El otro personaje de esta narración es el *hombre* (*'îš* en hebreo). El nombre sólo sugiere misterio sin relación con la Deidad. Se niega a revelar su identidad e insiste con irse antes de que salga el sol. Sabemos de este hombre de la misma manera que lo supo Jacob: sólo por sus palabras y acciones. Él sigue siendo un misterio. La única clave que tenemos es a través de la declaración de Jacob, al final de la sección donde declara haber visto a Dios (v. 30). Alrededor de 1000 años después, el profeta Oseas, en el siglo VIII a.C., se referiría al mismo incidente en Oseas 12:3-4 y llegaría a la misma conclusión a la que llegó Jacob: ¡aquel hombre era Dios! Oseas escribe: «En el seno materno [Jacob] tomó por el calcañar a su hermano, y con su poder venció al ángel. Venció al ángel, y prevaleció; lloró, y le rogó; en Bet-el le halló, y allí habló con nosotros» (no «con él», como sugieren de forma incorrecta algunas traducciones).[20]

Diálogo y estructura

Son sólo cuatro frases hebreas las que describen la lucha; no se brindan más detalles. Sin embargo, esa lucha sirvió como magnífico preámbulo para destacar lo que era central: el diálogo. A partir del versículo 26, donde el hombre exige: «Déjame, porque raya el alba», el diálogo prácticamente da estructura a la escena en su totalidad. Jacob respondió: «No te dejaré, si no me bendices». Ese intercambio sirvió como introducción a la sustancia principal de esta narración.

La estructura se puede analizar de la siguiente manera:[21]

1. La exigencia de un nombre dado por Dios a Jacob (v. 27)	La respuesta de Jacob (v. 27)	El resultado: cambio de nombre (v. 28)
2. La exigencia de un nombre dado por Jacob a Dios (v. 29)	Una respuesta indirecta (v. 29)	El resultado: cambio en la decisión del nombre Peniel (v. 30)

Es evidente que aquí se da un paralelismo: la exigencia directa de Jacob de una bendición lleva a que reciba el nombre nuevo de «Israel»; pero la respuesta indirecta del agresor hace que Jacob llame al lugar «Peniel», porque se dio cuenta de que había sido Dios el que había luchado («Israel») con él cara a cara («Peniel»). De ahí que la escena pueda dividirse en cinco movimientos: (1) el prólogo, vv. 22-24a; (2) el evento en sí mismo, vv. 24b-25; (3) la bendición, vv. 26-28; (4) la evaluación, vv. 29-30 y (5) el epílogo, vv. 31-32.

Ya hemos notado que el tema de esta narración aparece en las palabras clave *Jaboc*, *Jacob* y en el verbo *luchar*. Ese juego de palabras será un recordatorio permanente de lo que sucedió allí y cómo la nación obtuvo el nombre que ahora tiene.

El nombre *Israel* tanto en Génesis 32:28 como en Oseas 12:3 se interpreta como «pelear».[22] Por eso, el nombre *Israel* tendría ese significado: «Dios contiende», «Dios pelea» o «que Dios contienda, persista». Si esto es así, entonces el narrador usó la raíz hebrea *Sàrâ(h)* para explicar el nombre *Israel*. Este verbo es extraño porque sólo aparece en relación con este incidente.

Resumen

En la historia de la lucha de Jacob con Dios en el río Jaboc, «Peniel» señala que el rostro y la presencia de Dios seguía estando con Jacob, aunque todo lo que Dios le había prometido en Bet-el cuando partió de su hogar huyendo de la ira de su hermano Esaú, parecía verse amenazado. Sin embargo, Dios tocó a Jacob en su punto más sensible de todo su ser: su fuerte tenacidad y su confianza en sí mismo. Salió cojo y medio inutilizado, ya que ahora avanzaba con dificultad como recordatorio de haber intentado, por medio de esfuerzos carnales, obtener lo que sólo podía

garantizarse en la gracia de Dios. Él era un hombre transformado, y debía serlo si iba a ser testigo de todo lo que Dios había prometido.

Todo esto sucedió en el río Jaboc, que está justo en el límite de ingreso a la tierra que Dios había prometido darles. ¿Podría algo ser más emblemático? La victoria de Israel sobre la tierra no vendría de la manera habitual por la que las naciones alcanzaban la dominación de otras tierras; vendría por medio de la bendición, la gracia y el poder de Dios, y no por la astucia, la sabiduría, el poder o el engaño de los hombres. De ser necesario, Dios paraliza a todo el que se cree diferente para enseñarle que debe ser fuerte en su fe en vez de ser fuerte en sí mismo.

Conclusión

Los textos narrativos no sólo son abundantes, sino que dan a pensar y son vívidos y memorables. Sin embargo, con demasiada frecuencia las porciones narrativas de la Escritura son víctimas de abuso. En el apuro por efectuar aplicaciones legítimas y un uso personal de estos textos, predicadores, maestros y lectores en general de la Biblia suponen con demasiada prisa que el significado del pasaje se ha comprendido (o, lo que es peor, que determinar el *significado* de la historia es una pérdida de tiempo) y siguen adelante para hacer una *aplicación* inapropiada de la narración. Por lo general, esto se hace al alegorizar la historia como un todo o al alegorizar cada pequeño detalle de la historia, haciendo que todo se correlacione con una así llamada verdad celestial, y suponer que para cada aspecto terrenal de la historia existe una analogía celestial.

Sin embargo, todo el proceso está errado desde el inicio. No existe ese principio de interpretación. Aun en la interpretación de las parábolas, no se deben presionar todos los detalles para que sean de utilidad. Y no existe ninguna ley de correspondencia que diga que para cada detalle o tipo hay un arquetipo o analogía celestial. Philo reconoce esta enseñanza, pero la Biblia no.

Sencillamente, no hay sustituto para tomarse el tiempo y determinar el *significado* de la narración. Recién cuando esto está asegurado, por medio de los pasos que se sugieren con anterioridad, será posible preguntarse cómo podría ahora *aplicarse* este texto en el tiempo, la cultura y las situaciones que enfrenta la audiencia actual de lectores y oidores.

Mientras son pocas las historias que cuentan con una explicación moral de por qué se relata, eso no significa que no exista un propósito o que el lector o quien escucha se vea exceptuado de realizar una aplicación a su vida personal y a su necesidad. Por el contrario, la auténtica razón por la que Dios sintió que era necesario registrar estos detalles era para hacernos sabios en la doctrina, en el vivir y en el pensar correctos. Por consiguiente, en vez de asumir que el tipo de historia exceptúa a nuestra generación de cualquier relación personal con el texto, hace lo contrario: la historia permite que la enseñanza final o el punto ético sea más memorable, lo que aumenta nuestra responsabilidad.

Lecturas recomendadas

(material en idioma inglés)

Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*; Nueva York, Basic Books, 1981. Este libro se convirtió prácticamente en un clásico de la época.

Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature.* Traducido por Willard R. Trask. Princeton, editorial de la Universidad de Princeton, 1953. Fue uno de los precursores en el estudio de la narración bíblica, con especial énfasis en comparaciones y contrastes entre Génesis y Homero.

Bar-Efrat, Shimon. *Narrative Art in the Bible.* Sheffield, Almond, 1989. Uno de los debates más actuales sobre narrativa.

Berlin, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative.* Sheffield, Almond, 1983. Una buena fuente de definiciones y práctica de narrativa.

Deuel, David C. «Suggestions for Expositional Preaching of Old Testament Narrative». *Masters's Seminary Journal* 2 (1991), 45-60. La aplicación de algunas perspectivas de la narrativa dentro del desafío de la predicación contemporánea.

Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative.* New Haven, editorial de la Universidad de Yale, 1974. Uno de los más importantes, si no controvertidos, libros dentro del área de la narrativa.

Long V. Phillips, *Toward a Better Theory and Understanding of Old Testament Narrative Texts. Presbyterion* 13 (1987), 102-109. Otra contribución evangélica en este campo.

Kromminga, Carl G. «Remember Lot's Wife: Preaching Old Testament Narrative Texts». *Calvin Theological Journal* 18 (1983), 32-46. Reflexiones que un evangélico aporta al campo de la predicación.

Miscall, Peter D. *The Workings of Old Testament Narrative.* Filadelfia, Fortress, 1983. Una obra sumamente técnica.

Pratt, Richard L. (h.). *He Gave Us Stories: The Bible Student's Guide to Interpreting Old Testament Narrative.* Brentwood, Tenn. *Wolgemuth and Hyatt,* 1990. Una introducción extensa (500 páginas) para los evangélicos.

Scholes, Robert y Kellogg, Robert. *The Nature of Narrative.* Londres, editorial de la Universidad de Oxford, 1966. Otra antigua pero excelente y útil herramienta dentro de este campo.

Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative.* Bloomington, editorial de la Universidad de Indiana, 1985. Un crítico literario israelita cuyo libro bien vale el esfuerzo, aunque use lenguaje ampuloso.

Notas

1. Jan P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Ámsterdam, Van Gorcum, 1975), 9.

2. Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature.* (Grand Rapids, Eerdmans, 1988), 199.

3. Shimon Bar-Efrat, *Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative,* 30 (1980), 165.

4. Ibíd., 166-167.

5. Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text,* 205, cita en parte a Shimon Bar-Efrat de *Literary Modes and Methods in the Biblical Narrative in View of 2 Samuel 10—20 and 1 Kings 1—2, Immanuel* 8 (1978), 25-26.

6. Tremper Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids, Zondervan, 1987), 87 n. 24, donde cita a Boris Uspensky en *A Poetics of Composition* (Berkeley, editorial de la Universidad de California, 1973), 55-56.

7. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative,* (Nueva York, Basic Books, 1981), 180.

8. Adele Berlin; *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield, Almond, 1983), 23-33.

9. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative,* 182.

10. Shimon Bar-Efrat, *Some Observations on the Analysis of Structure,* 155.

11. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative,* 95-113.

12. Ibíd., 96.

13. Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington, Universidad de Indiana, 1985), 186.

14. John W. Welch, *Introduction,* en *Chiasmus in Antiquity,* ed. John W. Welch (Hildesheim, Gerstenberg, 1981), 11.

15. Wayne Booth, *The Rhetoric of Irony* (Chicago, editorial de la Universidad de Chicago, 1974), 1-6, según se cita en *Literary Approaches to Biblical Interpretation*, de Longman, 98. Ver también la obra pionera de Edwin M. Good, *Irony in the Old* (Filadelfia, Westminster, 1965) [ahora disponible con el mismo título pero de Sheffield, Almond Press, 1981].

16. Consultar *Holding on to Daniel's Court Tales*, de Richard D. Patterson, 36 (1993), 445-454. Para un debate más detallado consultar *The Jew in the Court of the Foreign King: Ancient Jewish Court Legends*, de Laurence M. Wills (Minneapolis, Fortress, 1990).

17. El río Jaboc es el *Wadi Ez-Zerka*, «el azul», que es un claro torrente de montaña en la frontera del territorio, según Allen P. Ross en *Jacob at the Jabbok, Israel at Peniel*, 142 (1985), 342, 352 nn. 20, 25.

18. Jan P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, 210, según cita de Ross en «Jacob at the Jabbok», 352 n. 16.

19. Allen P. Ross, *Jacob at the Jabbok*, 344, donde cita a R. Martin-Achard «Un Exegete Devant Genesis 32:23-33» en *Analyse structurale et Exégèse Biblique* (R. Barthes, F. Bovon, F. J. Lâeenhardt, R. Martin-Achard y J. Starobinski; Biblioteca Tecnológica; Neuchatel, eds. Delachaux y Niestlé, 1971), 60.

20. Para ampliar detalles, ver de Walter C. Kaiser (h.) *Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the "Then" and "Now" Gap: Oseas 12:1-6*, 28 (1985), 33-46.

21. Roland Barthes, *La Lutte avec L'Ange* en *Analyse structurale et Exégèse Biblique*, 35, citado por Ross en «Jacob at the Jabbok», 252 n. 18.

22. Robert B. Coote, *Hosea XII*, 21 (1971), 394; ídem, *The Meaning of the name Israel*, 65 (1972), 137.

5

HISTORIA

Eugene H. Merrill

Todas las personas y también las culturas reflexionan y recuerdan el pasado. Las familias lo hacen y así pasan de unos a otros las historias de los eventos importantes en la vida de sus miembros. Las empresas lo hacen y llevan registros de la producción, las ventas y los clientes. Los gobernantes lo hacen, en parte como base para la futura toma de decisiones. Todas estas reflexiones sobre el pasado son de una u otra manera lo que denominamos historia.

Cuando las personas reflexionan aun sobre los hechos de ayer, están incursionando en la reconstrucción histórica. Cuando procuran ingresar en el pasado más remoto y a una escala exhaustiva, estarán haciendo lo que los historiadores denominan historiografía: la recopilación y la narración sobre personas, movimientos e ideas que produjeron una diferencia entonces y cuyo impacto todavía puede sentirse.

La historia bíblica en general no difiere en la forma, pero en la sustancia es historia sagrada: un registro histórico del obrar de la intención y el propósito divino en los asuntos humanos. Comprender el Antiguo Testamento sin considerar este elemento por antonomasia tergiversará el método y el mensaje de la historia del Antiguo Testamento.[1]

La historia como género predomina en la primera mitad del Antiguo Testamento y necesita una cuidadosa reflexión sobre la forma y los principios hermenéuticos. ¿Qué distingue a la historia de la narrativa? ¿Es el relato de historias una manera adecuada de registrar la historia? ¿Pueden los escritores de la historia reconstruir escenas históricas de manera legítima, por

ejemplo, al crear discursos que dieron personas de la historia? ¿Se espera la exactitud cronológica en los historiadores bíblicos? ¿Qué debemos aprender de la historia de los israelitas? ¿Banalidades sociales y políticas del pueblo elegido de Dios o algo más que esto?

¿Qué diferencia a la historia de la narrativa?

¿Es la historia un *registro* o un *relato*? Los dos enfoques han caracterizado la historiografía desde tiempos remotos hasta la actualidad, pero los historiadores han tomado, por lo general, al primero con más seriedad que al segundo. El relato de historias parece tener una mayor orientación hacia la ficción que el estilo informativo del discurso histórico común, que presumiblemente relata los hechos de manera fiel (aunque puede tener abundante documentación). El registro bíblico está, por supuesto, repleto de relatos aun en sus partes historiográficas más estrechamente definidas. Por esta razón, su credibilidad histórica se ha visto desafiada con frecuencia. Este desafío era compartido por Heródoto, Tucídides, Hesíodo y otros historiadores clásicos que, además, contaron sus historias en forma de relato, de poesía o incluso como biografías.

Los historiadores contemporáneos han comenzado otra vez a fijarse en el rol de los relatos como historia y, lejos de menospreciarlos como un enfoque subcientífico de recuperación y relato del pasado, los han reconocido como un vehículo valioso y fidedigno para la comunicación de los eventos pasados.[2] Incluso las biografías, las parábolas y los elementos similares ahora se aceptan como medios legítimos a través de los cuales la historia de los tiempos idos puede narrarse y renarrarse de maneras que, justamente debido a que son vívidas y variadas, se comprenden y asimilan con más facilidad. El Antiguo Testamento es el ejemplo mayor y más antiguo: un vasto registro histórico que se conoce y ama en gran parte debido a su mensaje, que resulta interesante e históricamente creíble.

¿Qué es, entonces, lo que hace de la historia un género que se puede distinguir de la narrativa? Hay dos respuestas principales a este interrogante. En el Antiguo Testamento, la historia es *nacional* y no familiar ni tribal; es una sucesión de registros guardados y no un relato (aunque este último puede usarse para el primero). Aunque los reyes davídicos puedan ser el marco de

una historia en particular, el estado de la corte determinaba el estado de la nación. Aunque los libros de Samuel y Reyes son historia de Israel sobre la monarquía desde el punto de vista del autor/editor, sigue siendo la historia de *Israel*. Por ejemplo, no leemos sobre asuntos de la familia real que son irrelevantes para la nación o para el propósito divino de cumplir promesas que el rey hizo a la nación. Segundo, la historia es una *serie* de informes (con diversos subgéneros, como explicaremos más adelante), con *secuencias de causa-efecto* que tienen mayor peso que el argumento (ver más abajo 1–2 Rey.). La historia es un tapiz de informes en el que hay un espacio dedicado a cada uno y donde cada informe ocupa su lugar. Este objetivo de una colección unificada de informes hace que sea más importante colocar un episodio en Samuel-Reyes dentro de su más amplio contexto de lo que es con algunos episodios de Génesis. Se pueden hacer dos observaciones adicionales de la historia bíblica. El *comentario*, que es la voz del autor/editor del texto cuando brinda un análisis directo y subjetivo de una persona o un acto, es más común en la historia que en la narrativa. El comentario tal vez sea la diferencia más importante entre la historia bíblica y la historia moderna, ya que no se espera que la última lo contenga. Samuel-Reyes, como historia, no deja dudas acerca de si un rey importante fue malvado o sabio, detestable u obediente. Las declaraciones de juicio explícitas, que reflejan el punto de vista de Dios al igual que el del autor, son prácticamente inexistentes en Génesis. Aunque el comentario como forma de narración no es demasiado común en la narrativa *ni* en la historia, es más evidente en la historia. Por último, la historia en el Antiguo Testamento se caracteriza por Dios, que actúa por medio de representantes (ver más adelante en 1–2 Samuel) tanto en la persona de profetas como de reyes. En las formas narrativas, Dios habla en forma directa o está detrás de la escena (como en Rut).

Cómo funciona la historia

Mientras el género histórico aparece en muchos sitios del Antiguo Testamento, aquellas partes siempre han sido consideradas historiográficas y, en un sentido estricto (Samuel, Reyes y Crónicas) serán nuestro foco principal. Un análisis de estos relatos históricos revela ideas importantes de la historia bíblica, así como la variedad de técnicas literarias que se emplearon para registrar la historia.

1–2 Samuel

Lo principal de los libros de 1 y 2 Samuel es la «Historia de la sucesión al trono de David», de 2 Samuel 9–20. La mayoría de los eruditos del Antiguo Testamento la ve como historia genuina por un autor cuya «descripción de las personalidades y los eventos infunde una atmósfera que debe silenciar cualquier duda que surgiera sobre la fiabilidad de su relato».[3] Sin embargo, es historia de naturaleza teológica o ideológica, con el propósito no de establecer la legitimidad de la sucesión del trono a Salomón, sino que fuera hecha mesiánicamente.[4] La narrativa procura demostrar que Yahvéh, aunque no intervenga en forma directa en la historia como en el relato de los jueces, por ejemplo, obra igualmente de manera soberana en y a través de la historia, para conseguir sus propósitos redentores. Además de la narración clave de 2 Samuel, otras partes importantes de la historia en 1 y 2 Samuel incluyen la «narración del arca» (ver 2 Sam. 6:1-20a) y la reacción de Mical (6:20b-23), así como la historia del oráculo de Natán (cap. 7) y la nómina de los conquistadores y oficiales de David (cap. 8). A todo esto le sigue la historia de Saúl (1 Sam. 8-15) y un largo repaso de la ascensión de David al trono (1 Sam. 16—2 Sam. 5). La mayoría de los eruditos reconoce esto como relatos históricos auténticos, aunque muchos cuestionan la exactitud de parte del contenido histórico.

Además de los géneros más amplios como la narrativa o el discurso profético, Samuel exhibe una amplia variedad de subgéneros:[5]

Alardes/fanfarronadas	1 Samuel 18:7
Canto fúnebre	2 Samuel 1:19-27; 3:33-34
Discurso acusatorio	1 Samuel 15:17-19; 22:13
Discurso de alabanza	1 Samuel 25:32,33,39; 2 Samuel 18:28
Encargos/comisiones	2 Samuel 11:18-21
Frases dedicatorias	1 Samuel 2:28
Informe de batallas	2 Samuel 10:15-19
Informe oficial	2 Samuel 11:18-25; 18:19; 19:1
Insulto	1 Samuel 17:43,44
Investigación oracular	1 Samuel 23:2,4,9; 14:37; 2 Samuel 2:1
Juramentos	1 Samuel 3:17; 14:44; 20:3
Listas	2 Samuel 23:24-39
Loa/panegírico	2 Samuel 1:19-27

Oración de dedicación	1 Samuel 1:28
Oráculo	1 Samuel 28:6
Parábola jurídica	2 Samuel 12:1-4; 14:5-7
Petición	2 Samuel 7:18-29
Profecía de castigo	1 Samuel 2:27-36
Profecía de salvación	2 Samuel 12:13-14
Proverbio	1 Samuel 10:11b; 19:24
Revelación profética	1 Samuel 15:10-11; 2 Samuel 7:4-16

Todas estas formas, ya sea que existieran o no en forma independiente en el original, el o los autores de Samuel las han entrelazado cuidadosamente para producir el brillante montaje del ascenso y sucesión de David.

1–2 Reyes

El siguiente gran bloque de escritos históricos (los libros de Reyes) abarca el período desde el ascenso de Salomón al trono de Israel hasta la toma de Israel y el exilio de Joaquín en el 562 a.C. Esta obra impresionante tiene la forma, el tipo y el testimonio interno de ser historia genuina, aunque es una historia que se desarrolla de acuerdo con consideraciones teológicas o ideológicas.

El género principal de 1 y 2 Reyes es historia con «la intención de narrar e interpretar los eventos según cómo se cree que ocurrieron y con la conciencia de las relaciones causa-efecto entre ellos».[6] Los géneros secundarios de 1 y 2 Reyes son textos que parecen inscripciones reales y contienen lo siguiente:

Actividades constructivas	1 Reyes 6:2-36; 7:1-12
Hazañas militares	1 Reyes 14:25-26
Listas reales (o administrativas)	1 Reyes 4:2-6
Crónicas o material cronístico	2 Reyes 12:6; 17:6; 18:9-15

Diversas clases de informes, como:

Muerte de un líder	1 Reyes 2:1-12
Encargos de tareas	1 Reyes 12:22-24; 21:17-19
Conspiraciones al trono	1 Reyes 15:27-30; 16:9-11; 2 Reyes 15:10,14,25

Revelaciones proféticas	1 Reyes 16:1-4
Acciones simbólicas	1 Reyes 11:29-31
Epifanías en sueños	1 Reyes 3:4-15; 9:1-9
Oráculo	1 Reyes 6:11-12; 20:13-14; 22:5-6, 15-17

La narrativa o el relato ocupa un sitio importante en la literatura de 1 y 2 Reyes y se concentra principalmente en los profetas (ver 1 Rey. 20:1-34; 21:1-29; 22:1-38), aunque también los reyes son importantes (1 Rey. 2:13-25; 3:16-28); a veces ambos aparecen juntos (1 Rey. 22:1-38). Existe cierta distinción entre el relato común y el legendario; la característica más importante del segundo es «un menor interés en los elementos estéticos y una preocupación mayor hacia el poder milagroso y la conducta ejemplar del personaje principal».[7] Los ejemplos son principalmente con los profetas (1 Rey. 13:1-32; 17:17-24; 18:1-46; 2 Rey. 1:2-16; 2:1-25), pero también con el rey (1 Rey. 10:1-10). Esta distinción es necesaria para aquellos que encuentran los elementos sobrenaturales expuestos de los relatos increíbles o desagradables pero no pueden mantenerse sólo en terrenos de la crítica formal.

La narrativa histórica en 1 y 2 Reyes incorpora una amplia variedad de subgéneros:

Alarde/fanfarronada	1 Reyes 20:10
Anuncio de indulto	2 Reyes 22:18-20
Anuncio profético de una señal	2 Reyes 19:29-31; 20:9-10
Carta	2 Reyes 10:2-3, comp. 19:9-14
Conspiración al trono	2 Reyes 15:10,14,25,30; 21:23
Cumplimiento del oráculo	1 Reyes 16:34; 17:16; 2 Reyes 1:17; 2:22; 4:44
Discurso de acusación	1 Reyes 2:42-43; 22:18
Discurso de alabanza	1 Reyes 1:48; 5:21; 8:15,56
Discurso de despedida	1 Reyes 2:2-4
Discurso de juicio profético	1 Reyes 11:31-39
Esquema de indulto	1 Reyes 21:27-29; 2 Reyes 22:19-20
Informe de investigación oracular	1 Reyes 14:1-18; 2 Reyes 3:4-20; 8:7-15

Informe de la visión	1 Reyes 22:17,19-22; 2 Reyes 8:7-15
Itinerario	1 Reyes 19:1-18
Juramento	1 Reyes 1:29-30
Oración	2 Reyes 20:3
Parábola	1 Reyes 20:39-40
Parénesis	1 Reyes 8:56-61
Petición	1 Reyes 8:14-53; 2 Reyes 19:15-19
Profecía de castigo	1 Reyes 13:21-22; 14:7-11
Relato de batalla profética	2 Reyes 19:1-37
Reseña del reinado	1 Reyes 14:19-20; 15:1-5,33-34; 2 Reyes 10:34-35; 13:10-13
Reseña teológica	1 Reyes 11:1-13; 2 Reyes 10:29-31; 17:7-23; 21:9-15
Resumen de oráculo profético	1 Reyes 21:23, 2 Reyes 9:36; 10:30, 14:25-27; 17:13; 21:11-15
Teofanía	1 Reyes 19:9-14

La aparición de la mayoría de estas formas en otras composiciones del Antiguo Testamento y en modelos similares, si no idénticos, sugieren que el o los historiadores responsables de Reyes eran conscientes e hicieron uso de un amplio inventario de géneros que se integraron para producir el resultado final. El reconocimiento de estos recursos y tipos literarios y su contribución a la narrativa histórica resulta crucial para el estudio hermenéutico y teológico de Reyes.

1–2 Crónicas

Crónicas es una *versión* de la historia del Antiguo Testamento, otra manera de ver el terreno ya cubierto en especial por Samuel y Reyes. Crónicas es sinóptico de estos libros en su mayoría, paralelo en algunas cuestiones y suplementario o una sustracción en otros aspectos.[8] Los principales aportes a la historia son el prolegómeno hacia la constitución de Israel como nación, un enfoque global que llega hasta Adán, pasando por los patriarcas, hasta David, la persona central del relato del que escribe las Crónicas. Sin embargo, están estratégicamente ausentes los grandes eventos electivos y redentores, como la promesa patriarcal, el éxodo, el pacto del Sinaí y demás. Incluso se ignoran las conquistas y los juicios, y Saúl, el

primer rey, recibe escasa atención, casi como si se tratara de un impostor en camino al reinado legítimo. Se adiciona otro material que, de manera breve, relata la historia de Judá desde el exilio hasta el edicto de Ciro, el último evento fechado del libro (539 a.C.)

La cuestión de la relación del cronista (esto es, del autor anónimo o compilador del material) con todas sus diversas fuentes no podemos tratarlo aquí. Sin embargo, resulta claro que el cronista tenía a Samuel-Reyes (y Josué-Jueces, para ese tema) ante sí mientras escribía, y recurría en gran medida a esos escritos como fuente principal.[9] La tradición canónica que ubica a Crónicas al final de la colección sagrada hace presumir que Samuel-Reyes se escribieron antes de Crónicas.

La mayoría de los críticos literarios considera a Crónicas como historia, aunque no en el sentido sugerido por el título del libro. No se trata de una colección de crónicas según la definición del término sino que, según el mismo sentido del título en hebreo, es un libro de los anales (*dibrê hayyâmm*; lit. «libro de los días»). Esta observación está de acuerdo con lo que se entiende por anales: «serie de informes, concisa, año por año, ordenada cronológicamente y diseñada para registrar eventos referidos a una institución en particular, como una monarquía o un templo».[10] Las crónicas son, por lo general, más selectivas que los anales, contienen relatos narrativos de los eventos aislados unos de otros y sin una organización en particular ni principio que sirva como guía. Los libros de Crónicas no reflejan esta clase de informe lapidario pero revelan un cuadro ideológico marcado y un desarrollo característico de la historiografía estándar.

Como la historia, a Crónicas no obstante la forman numerosos subgéneros, la mayoría de los cuales fue identificado en relación con Josué y 2 Reyes. Sin embargo, hay una cronología exclusiva de Crónicas: 1 Crónicas 1-9.[11] Difiere de las genealogías verdaderas en que esta tabla «enumera las posiciones o responsabilidades individuales dentro de una organización dada, relaciona estas con otras y asigna personas o grupos para cada posición y para cada responsabilidad específica».[12] El propósito de la sección es decir cómo está organizada Israel y de ese modo, quién es y qué es.

La segunda gran sección de Crónicas (1 Crón. 10–2 Crón. 36) es historia escrita en el sentido estricto del término. En la recopilación de los datos, el cronista hace uso de más de 30 fuentes nombradas y emplea una amplia variedad de géneros literarios en la composición de su obra, en la que

prevalece un tipo de narrativa.[13] Por razones de espacio no se exhibe una lista exhaustiva de formas y referencias, pero las siguientes están entre las más comunes e importantes:[14]

Acusación	1 Crónicas 10:13-14; 2 Crónicas 25:15
Anécdota	1 Crónicas 12:16-18; 2 Crónicas 9:1-12
Catálogo	1 Crónicas 6:31-53
Comisión	1 Crónicas 22:6-16
Conspiración al trono	2 Crónicas 23:1-15
Crónica	2 Crónicas 14-16
Discurso	1 Crónicas 21:17; 28:2; 2 Crónicas 6:3-11; 7:12-22
Discurso de alabanza	1 Crónicas 29:10-13
Discurso de despedida	1 Crónicas 29:1-9
Discurso profético	2 Crónicas 15:2-7; 25:7-9
Epifanía en un sueño	2 Crónicas 7:12-22
Himno de alabanza	1 Crónicas 16:8-36
Informe de batalla	1 Crónicas 4:39-41; 2 Crónicas 15:19; 16:10
Informe de construcción	2 Crónicas 3:15; 4:10
Informe de nacimiento	2 Crónicas 11:18-20
Informe de ritual	1 Crónicas 15:25; 16:6
Informe vocacional	1 Crónicas 22:6-16
Instrucción	1 Crónicas 28:11-21
Insulto	2 Crónicas 32:10-15
Narrativa real	2 Crónicas 1:2-17
Oración	1 Crónicas 17:16-27
Oráculo	2 Crónicas 1:11-12
Petición	2 Crónicas 6:16-20
Turnos	1 Crónicas 6:16-30; 27:16-22
Relato	1 Crónicas 21:1-27; 2 Crónicas 10:1; 11:4
Reprobación	1 Crónicas 22:11-13; 2 Crónicas 13:4-12

Todo esto (y más) lo usó el historiador para producir la tela de este registro histórico. Como el cronista era un compilador, no hay dudas de que mucho de esto existió de manera independiente en su forma actual, mientras que a otros se los reeditó o se les dio nueva forma para que se ajustaran al propósito especial del autor. A pesar de (o tal vez debido a ello) la amplísima gama de géneros que constituyen la obra de Crónicas, permanece en su forma canónica como un ejemplo magnífico de verdad histórica refractada a través de muchos prismas, y por ese motivo, más bella y efectiva.

¿Es única la historia en el Antiguo Testamento?

Fuera de Israel y Grecia, ninguna civilización del mundo mediterráneo y del antiguo Cercano Oriente produjo historiografía de destacar que fuera contemporánea al Antiguo Testamento. Y Heródoto, el escritor griego al que por lo general se denomina como «el padre de la historia», vivió 500 años después de Samuel. No obstante, esto no significa que los pueblos del antiguo Cercano Oriente no pensaran de manera reflexiva y crítica sobre su pasado o que no tuvieran sentido de la historia como una expresión de propósito trascendental. Al contrario, la mayoría de los vecinos de Israel tuvo un sentido de cohesión histórica y destino, y expresó este sentido en una amplia gama de formas literarias y de textos.[15] Como Israel, las culturas circundantes desarrollaron la capacidad de interactuar con su mundo y sus preocupaciones prácticas y teóricas, y lo hicieron en géneros literarios adecuados a la situación. La diferencia radica en la reunión e integración creativa de Israel de estas formas dentro de historias globales.

La historiografía de la Mesopotamia, en el sentido estricto, abarca tan sólo 500 años (desde Tiglatpileser III [744–727 a.C.] hasta el año 38 de la era seléucida [264 a.C.]).[16] Los principales registros de este período se hallan en forma de crónicas que mayormente se encuentran escritas de manera objetiva y que no revelan parcialidad a favor ni en contra de la estructura política que describen.

Un período mucho más prolongado lo comprende la lista de los reyes que profesan narrar la historia desde el momento en que los dioses hicieron descender el reinado del cielo a la tierra. Aparte de los reyes y las dinastías

que se nombran (supuestamente en secuencia), en ocasiones contienen una breve narrativa o secciones episódicas (ejemplo de ello se encuentra en las listas de epónimos, historias sincronizadas, listas de fechas, fórmula de años, etc.). Todo esto deja mucho que desear en términos de objetividad, pero los clichés y estereotipos contribuyeron en gran medida con el lenguaje típico de otros textos históricos más completos.

Si bien los registros .del pasado se preservaron en otras formas, tales como inscripciones en forma de dedicatorias sobre objetos votivos o sobre objetos que se incorporaron en los cimientos de los edificios (donde se identificaba el donante, el objeto y la ocasión), ninguno de ellos resultó ser prosa histórica. Sin embargo, parece ser que las civilizaciones mesopotámicas eran conscientes de la necesidad de registrar eventos presentes y pasados, pero lo hicieron en documentos independientes que jamás hallaron expresión en una característica de costumbre holística de las historias bíblicas como Samuel, Reyes y Crónicas.

En Egipto había poco interés en el entendimiento global del pasado o del presente. «Los egipcios no tenían un verdadero sentido de la historia en el sentido clásico o moderno. No existen historias, e incluso las crónicas o los anales no pasan de un reinado o una generación».[17] Sin embargo, esto no significa que no haya textos egipcios que al menos se aproximen a los géneros históricos. Algunos registros detallados aparecen en el período del antiguo reinado (dinastías III a VI) en forma de estelas o monumentos en forma de crónica.[18] Contienen información de cada año del reinado de un rey y se concentran en cuestiones como rituales de iniciación, festivales, censo de ganado, fundación y dedicación de los templos y los proyectos constructivos, en especial reservorios y canales. Otras inscripciones de naturaleza histórica de este período y posteriores se hallaron incluso en sitios distantes como Sinaí y Nubia. Éstos eran por lo general monumentos de piedra erigidos para atestiguar a los intereses remotos y al poder del gobernante egipcio.

Textos de naturaleza histórica también aparecen en las paredes interiores de las cámaras funerarias de las pirámides y otras estructuras mortuorias.[19] Mencionaban los nombres de los muertos, de los miembros de la familia, datos autobiográficos e incluso nombres de antepasados a los que reverenciaban. A muchas de estas personas, reyes y plebeyos por igual, se los nombra también en canciones y sagas mucho tiempo después de su muerte.

De esta manera, la poesía estaba integrada dentro de la narrativa histórica, así como en el Antiguo Testamento.

Ya en el reino nuevo (dinastías XVIII y XIX), los poderosos gobernantes de Egipto encargaron estelas e inscripciones en los muros que detallaron de manera exhaustiva sus logros domésticos y extranjeros.[20] Por supuesto que son de enorme valor histórico; sin embargo, en comparación con las inscripciones reales mesopotámicas, las crónicas y similares, carecen de un claro sentido de relación con un panorama histórico más amplio. Son indispensables para la reconstrucción histórica pero no son en sí mismas parte de un plan autóctono egipcio de síntesis histórica.

El alcance con el que las culturas vecinas afectaron la de Israel, en especial en términos de estructuras ideológicas y literarias, es desconocido. Sin embargo, casi no existen dudas de que la Mesopotamia y Egipto brindaron un entorno que facilitó el desarrollo de la conciencia histórica entre los hebreos, aunque estos fueron los primeros en escribir historias completas e integrales.

Interrogantes sobre la precisión de la narrativa histórica

Antes de volcarnos a una lista de principios hermenéuticos específicos, hay algunos elementos exclusivos referidos a la precisión en la narrativa histórica que exigen un cuidadoso análisis en la tarea interpretativa. Esto es más necesario en los textos bíblicos que en los no bíblicos, por las consecuencias de la objetividad y la autenticidad, ya que las afirmaciones de las verdades bíblicas son de importancia suprema. Mientras que el «más o menos», se dijo «esto y lo otro» o se hizo «así y asá» puede resultar interesante o incluso en cierta medida importante en los textos históricos seculares, el grado en que los textos bíblicos reflejan la realidad es, potencialmente, un asunto de destino eterno.

La tendencia de la historiografía moderna es acomodar los eventos en orden cronológico, desde el comienzo de una secuencia de eventos hasta el final. Aunque resulta evidente que los antiguos también siguieron este procedimiento natural, hay excepciones que saltan a la vista, dictadas por cuestiones temáticas o ideológicas que superaban a las otras. Esto es así en la narrativa histórica bíblica en numerosos ejemplos. Un detallado estudio de Samuel-Reyes en comparación con el relato sinóptico de Crónicas revela una incongruencia cronológica de una clase que se ve con mayor frecuencia en los Evangelios

sinópticos del Nuevo Testamento.[21] Sólo en 2 Samuel parece haber evidencia concluyente de que el historiador ha abandonado por completo cualquier noción de secuencia cronológica en su deseo de promover el reino davídico y traer gloria al Israel de Dios.[22] Una reorganización parecida se observa en la narración de Eliseo y en los relatos de los reinos de los reyes de Judá.

Este método, por supuesto, nada tiene que ver con la credibilidad de los relatos sino sólo con la comprensión. Para un historiador, partir de la convención de la secuencia cronológica es presuponer un propósito especial de su parte, un propósito que puede o no ser perceptible o importante. Aun si el lector moderno puede reconstruir los eventos de la historia bíblica en el orden en que tuvieron lugar, estará obligado a ser sensible al texto como está, porque dicho orden es el que mejor refleja las intenciones del autor.

En afinidad con la observación previa de la cronología está la noción de que no existe la historia objetiva. La materia prima de la historia son los hechos y los eventos, pero son irrecuperables para el lector moderno a no ser a través del filtro de la parcialidad, las opiniones, los énfasis y las interpretaciones de sus transmisores.[23] Un hecho no es mejor ni más comprensible que el proceso por el que atraviesa siglos desde que ocurrió hasta la incorporación que hace el historiador.

Este es el caso de la literatura de naturaleza ideológica o religiosa que, al menos por definición, ha rendido los dichos ante la objetividad. Sin embargo, la falta de objetividad no necesita ser equivalente con la falta de credibilidad o autenticidad. En el caso de la Biblia, es importante reconocer los hechos selectivamente incluidos o excluidos del registro sagrado según los propósitos teológicos así como los históricos.[24] Para revelar y enfatizar en gran manera aquellos eventos que en terrenos comunes parecerían indignos de atención histórica, no deberá descalificarlos como historia ni tampoco deberían considerarse las omisiones bíblicas de otros sucesos que concentraron la atención del mundo antiguo contemporáneo y sugieren que los historiadores bíblicos son menos confiables o competentes sencillamente porque esas menciones no se ajustan a los propósitos ideológicos. La historia del Antiguo Testamento (o cualquier otra) debe permitirse que dicte sus propios principios y parámetros de cuestiones que se consideran de interés periodístico. Hacer menos es invitar a una grave malinterpretación del enfoque particular que la Biblia hace de la historia.

La ideología o teología de una narración puede abordarse por medio de varios interrogantes. Primero, ¿se interrumpe de alguna manera el relato por observaciones que el narrador hace o registra y se refieren a los eventos que relata? Es decir, ¿sólo narra sucesos o intercala su juicio o el de Yahvéh sobre los hechos? Tales comentarios, por supuesto, constituyen una interpretación de los eventos, son conclusiones teológicas que se basan o extraen de ellos. Segundo, ¿cuánto espacio dedica el narrador a tal o cual persona o suceso? El relato bastante detallado del reinado de Saúl en Samuel, comparado con la casi omisión en Crónicas, deja bien en claro que el cronista tenía una perspectiva ideológica un tanto distinta de la que tenía el autor de Samuel. No es un asunto referido a la veracidad ni a la exactitud sino al énfasis. Tercero, ¿en qué porcentaje derivan los temas o motivos de un perícope dado de una revelación bíblica temprana y transmitida a los textos subsiguientes? Cuando esos cabos sueltos son observables (p. ej. las promesas patriarcales) en los textos históricos (como 1 Sam. 2:28; 1 Rey. 8:21-58; 2 Rey. 17:15), el mismo uso de estos elementos es indicador de que hay consideraciones teológicas o ideológicas dentro del propósito e incluso como modelo de narrativa. Los relatos jamás aparecen en el registro histórico del Antiguo Testamento porque sí; invariablemente son funciones de una preocupación teológica global.

Quizás el mayor problema para la interpretación de los textos históricos es hasta dónde el historiador tuvo la libertad de embellecer el registro. ¿Tenía él la libertad para reconstruir las palabras de conversaciones en las que no había estado presente e incluso pensamientos de personas que presumiblemente jamás los transmitieron? En cuanto a la escritura de la historia en general, uno debería reconocer que mucha creatividad entra en el proceso de determinar y relatar los hechos del pasado. Muchas veces, los historiadores deben reconstruir las escenas en las que sucedieron los hechos, y eso incluye las conversaciones e introspecciones que *probablemente* podrían o habrían tenido lugar.[25] Esto es casi siempre necesario en la transformación de los hechos crudos de lo sucedido en una buena historia. Los hechos por sí solos no constituyen una historia que tiene vida. Para usar la terminología de Alter, los historiadores antiguos usaron «escenas tipo» convencionales para formar matrices contra las que el pasado debe comprenderse.[26]

Sin embargo, decir esto no anula la integridad del registro, ya que en ningún caso el lector debe interpretar los hechos de la misma manera que

el historiador. Todo observador moderno del pasado es libre y a la vez está obligado a «completar», porque ningún relato histórico puede estar completo. La narrativa del Antiguo Testamento puede aparecer como una excepción a esto, ya que lo es en la revelación (la literatura inspirada cuya veracidad está ligada a esa afirmación dogmática). Empero, la inspiración no implicaba una especie de dictado en el que los autores humanos eran meros escritores automáticos. El texto bíblico muestra de manera consistente las marcas de sus autores humanos, con infinitas diferencias de técnica y estilo literarios. De modo que la historia bíblica no está descartada del análisis crítico, ni siquiera de la posibilidad de que hubo un poco de imaginación en su composición.[27] Sin embargo, la imaginación no es sinónimo ni de error ni de falta de ajuste a los hechos, aunque humanamente eran inconscientes de todos los ingredientes de la escena original que describe. El historiador bíblico, como cualquier otro, reconstruyó la complejidad de los eventos pero, según insiste la tradición evangélica, de tal manera que reflejara de manera exacta los hechos, las palabras e incluso los pensamientos de los protagonistas.

Interpretación de la literatura histórica

Cada género literario exige su propio conjunto apropiado y exclusivo de lineamientos hermenéuticos para que su mensaje se comprenda como corresponde. Esto es así también en la literatura historiográfica, pero el problema se ve exacerbado en gran medida en el caso de los escritos históricos del Antiguo Testamento, dada su naturaleza genéricamente compleja. Los siguientes lineamientos se sugieren para la literatura histórica en su forma canónica sintetizada.

Lineamientos para la interpretación

1. *Determinar el alcance de la narrativa histórica bajo consideración.* ¿Cuáles son los límites literarios del pasaje? ¿Quiénes son los personajes principales? ¿Cuál es el enfoque de la historia? ¿Cuál es el entorno cultural e histórico de la historia? ¿Dónde se localiza la narrativa dentro de su amplio contexto literario y canónico? Como ya se expresó, la historia es única en que los relatos individuales o perícopes están hilados con la cobertura general de las cuestiones teológicas e ideológicas en mente, de manera que el texto más amplio no puede ignorarse.

2. *Reconocer que el registro histórico es sólo eso, un registro y no un evento en sí mismo.* Los eventos se transmiten a través de filtros de tiempo, espacio e interpretación de los autores originales (humanos y divinos) y a veces aquellos que hayan intervenido en darle formato literario. Los lectores deben ser sensibles a la manera en que se registra e interpreta un evento de forma escrita.

3. *Buscar evidencia del propósito del autor al registrar la historia.* Como los historiadores bíblicos no son sencillamente personas que llevan registro de los eventos, los intérpretes deberían procurar determinar el motivo por el que el autor relata esa historia y elige los detalles que incluye. Lo que el autor intentó comunicar es sencillamente el significado de lo que escribió.

4. *Analizar con cuidado las características de la narrativa histórica en busca del significado que, por lo general, está implícito más que explícito.* Como en la narrativa en general, es necesario notar lo siguiente: el argumento de la historia y el progreso de la acción; los personajes de la historia y los valores que demuestran sus acciones; la manera en que los personajes se relacionan entre sí y con Dios; la escena temporal y geográfica de la historia; los recursos literarios que usa el autor y cómo impactan estos en la historia; y cómo se relaciona la historia con la narrativa aledaña y con el libro como un todo. Una o más de estas características de una historia ayudarán al intérprete para guiarlo hacia el significado de la historia.

5. *No suponer que lo sucedido en una narrativa histórica será prescriptivo de lo que podría suceder.* La Biblia registra ejemplos de buenos y malos motivos, de conductas piadosas y no piadosas y de discursos apropiados e inapropiados. Los personajes descritos en las narrativas históricas con frecuencia cometen errores que tienen la intención de servirnos como ejemplo. Si mantenemos en la mira que la historia del Antiguo Testamento es, mayormente, el registro de las preocupaciones *nacionales* contra las tribales o familiares, entonces los lectores pensarían dos veces antes de hacer aplicaciones demasiado personales. La clave no es si nosotros, como lectores, deseamos ver a un personaje como ejemplo sino si (y de qué manera) el autor *quiso* que el personaje fuera un ejemplo. Esto puede descubrirse en el texto a través de los pasos que se enumeran aquí.

6. *Permitir que los detalles en las narrativas históricas sencillamente sirvan de apoyo al punto principal de la historia.* A todas las historias las forman detalles individuales que realzan la impresión generalizada que la historia

genera. Sin embargo, esos hechos no tienen, por lo general, un significado en sí mismos. Una historia narrativa no debería ser alegorizada para que los detalles de la historia adquieran una importancia especial.

7. No buscar contenido doctrinal o de meditación en todas las narrativas históricas. Las historias de las personas en el pasado son para conformar valores en la medida en que los lectores se identifican con las luchas de los personajes, así como con los intentos del personaje de enfrentar esas luchas. La mayoría de las historias del Antiguo Testamento tendrá significado al menos para algunos lectores en algunas ocasiones, pero no necesariamente para todos los lectores todo el tiempo. Los lectores que exigen algo aplicable a su vida en determinado día en el que leen una narrativa histórica es probable que encuentren un significado que no ha sido la intención de la historia.

El adulterio y sus dedos helados

La tendencia de la historia en el Antiguo Testamento en cuanto a representar una determinada postura teológica se puede ver ejemplificada en la narración del adulterio de David y Betsabé, el asesinato del marido de ella y el triste desenlace que se observa en la desintegración de la familia real. Esta historia aparece en la narrativa consecutiva de 2 Samuel 9–20 y brinda la oportunidad para la turbulencia de la sucesión en primer lugar. El texto de 2 Samuel 12:1-14 es central dentro del amplio contexto en el que se narra el pecado de David y sus efectos inmediatos (2 Sam. 11–12). El siguiente análisis mostrará cómo (1) la historia que contiene (2) escenas tipo de la naturaleza más privada y personal puede (3) relacionarse retórica o temáticamente sin el sometimiento de la esclavitud a lo cronológico. Ilustra bien el principio de causa-efecto y revela (4) que la historia, en especial en la Biblia, es sensible a las cuestiones de interpretación ideológica e teológica.

Lo central que resulta 2 Samuel 12:1-14 respecto de la totalidad de la narración proviene, por supuesto, de la concentración de los elementos que la preceden y la siguen. La totalidad está encerrada por listas de los funcionarios públicos de David (8:15-18 y 20:23-26), cuyos nombres no son idénticos en todos los casos porque representan distintos períodos del reinado de David. Luego sigue la historia de la amabilidad de David hacia Mefiboset, el último hijo sobreviviente de su amigo Jonatán (9:1-13). Esto

se compara con un interés similar y una restauración parecida de Mefiboset seguida por la restauración del reinado de David (19:24-30). La gracia que manifiesta David hacia Barzilai (19:31-39) y la recepción de David por parte de su pueblo (19:40-43) están relacionadas temáticamente con esto.

El círculo se estrecha con el relato de la desgracia de David a manos de Hanún, rey de Amón, y el castigo que sigue (10:1-19). Esto se corresponde con un relato más amplio de la desgracia y el castigo que implicó a Amón (13:1-29) y a Absalón (13:30; 19:15) y, dentro de esto, la historia del abuso que cometió Simei con David (16:5-14) y el remordimiento final (19:16-23).

Por último, queda 2 Samuel 11–12, una unidad que revela un enfoque cada vez más delgado. Comienza con la estadía de David en Jerusalén durante la campaña amonita (11:1) y finaliza con la prosecución exitosa de esa campaña unos meses después (12:26-31). Luego sigue el adulterio de David, el embarazo de Betsabé y el nacimiento de un niño del que no se da el nombre (11:2-5). Esto establece un paralelo con el nacimiento de un niño de nombre Salomón (12:24-25), hijo de David y Betsabé. Para evitar que Urías, el esposo de Betsabé, se interpusiera entre David y ella, éste mandó que Urías muriera en batalla, muerte que Betsabé lamenta (11:6-27). La contrapartida es la muerte del niño sin nombre, que nació del adulterio, y el lamento de David seguido de la aceptación de la tragedia (12:15-23).

Lo que permanece en el centro es la parábola de Natán (12:1-6) y su interpretación (12:7-14).[28] El mensaje de Natán no sólo es claro por sí solo, sino que su localización justo en medio de la narrativa sucesoria correlativa no admite cuestionamientos sobre el verdadero motivo tras la lucha por el trono: la violación de dos grandes mandamientos por parte de David: «No matarás» (Ex. 20:13) y «No cometerás adulterio» (Ex. 20:14). La totalidad de la relación del pacto de David (2 Sam. 7) está en peligro porque su primer beneficiario ha quebrantado sus términos de manera arbitraria. Sin embargo, su sentido arrepentimiento no cayó en oídos sordos. «Entonces dijo David a Natán: Pequé contra Jehová. Y Natán dijo a David: También Jehová ha remitido tu pecado; no morirás» (2 Sam. 12:13).

La función de 12:1-14 es articular las razones para la complicación en la sucesión dinástica, así como el perdón que permitió que se resolviera a pesar de las dificultades. Además de preparar el terreno para el surgimiento de Salomón (incluso bajo circunstancias moralmente cuestionables), el

pasaje anticipa la remoción de pretendientes más legítimos como Amón, Absalón y Adonías (v. 10). Incluso explica el deterioro de la familia de David y la vida política (comp. cap. 13–20).[29] Desde el punto de vista teológico, la narrativa sucesoria fluye del pasaje del pacto davídico (2 Sam. 7) al relato sobre cómo el pacto se cumplió en Salomón a pesar de la oposición tanto interna como externa.[30] Como centro de esa narrativa, los capítulos 11 y 12 (y en especial 12:1-14) brindan un ejemplo clásico de la soberanía de Dios que es capaz de cambiar una aparente derrota y desastre en un triunfo. «... confirmando los ánimos de los discípulos, exhortándoles a que permaneciesen en la fe, y diciéndoles: Es necesario que a través de muchas tribulaciones entremos en el reino de Dios» (Hech. 14:22). En el contexto más amplio del Antiguo Testamento como registro del dominio eterno y universal de Yahvéh, el pacto davídico representa un aspecto de dicho dominio que se logra justo delante de la abrumadora oposición satánica, pero que se cumple de todas maneras en la obra plena de Cristo, el segundo David (ver 2 Sam. 7:11b-16, comp. Isa. 9:7; 49:8; Amós 9:11; Hech. 15:16-18).

Al enfocar la narrativa central (2 Sam. 12:1-14) según los principios hermenéuticos que se sugirieron antes, es necesario establecer que el perícope es una unidad vigente. Esta es una cuestión de consenso virtual entre los eruditos, cuya clave principal es la referencia a la llegada y la partida de Natán al principio (12:1) y al final (12:15a) del relato. En el siguiente lugar, la ubicación y la relación con el contexto más amplio también brinda a la historia el giro de un matiz de importancia para el significado más profundo. La centralidad que tiene para toda la historia de la sucesión sugiere que el adulterio y el asesinato que Natán menciona fueron los pecados de David que dieron inicio a la declinación de la casa real. Por último, es importante recordar que la breve narración del encuentro de Natán con David (de sólo catorce versículos) no pretende ser un registro exhaustivo de todo lo que sucedió en aquel momento. Con seguridad, se pronunciaron otras palabras, otras personas habrán participado y por cierto habrá habido reacciones en el tono, en los silencios y en el lenguaje corporal que faltan en la versión que se conoce. Es más, el interrogante de la autoría original del perícope salta a primera plana. ¿Este incidente proviene de la memoria de David, de Natán o de un escriba oficial de guardia? ¿Llegó a nosotros como se había escrito en un principio o pasó por un proceso de redacción inspirada que lo

colocó en línea con los propósitos ideológicos y teológicos de la narrativa sucesoria (y además de Samuel) como un todo?

Mientras muchas (si no todas) de estas preguntas no pueden responderse, son los tipos de interrogantes que deberíamos plantearnos sobre cualquier texto histórico del Antiguo Testamento, ya que estos textos ofrecen más que tan sólo impartir información histórica. Lo hacen pero en la escena de un mundo antiguo, complejo y distante, y con el enorme propósito de transmitir la verdad divina y eterna a todas las generaciones subsiguientes de buscadores, incluso los nuestros. Antes de que la verdad pueda conocerse de manera adecuada, los textos que le dan cuerpo deben tomarse dentro de sus propios términos y permitirles que hablen desde su propia situación de vida, recuperable sólo por el reconocimiento sensible de la naturaleza y de los propósitos de esos textos, es decir, historia teológica en forma de relatos.

Conclusión

Los relatos, o subgéneros, que se reúnen para dar forma a las historias del Antiguo Testamento son ampliamente variados: biografías, parábolas, listas, oráculos, insultos, proverbios, cartas, discursos... y la enumeración continúa. La historia abarca el uso de virtualmente todos los demás géneros hallados en el Antiguo Testamento, y se trata de un género definido con fuerza por el aspecto de la edición, la compilación y la organización. Las cuestiones interpretativas ideológicas y teológicas están presentes en todas las historias de la Biblia. Son tan importantes que determinaron qué relatos o subgéneros se incluyeron y cuáles no.

Los israelitas no fueron los primeros en escribir en muchas de las formas literarias que se encontraron en el Antiguo Testamento, como la ley, los proverbios o los salmos. Sin embargo, la historia es la excepción ya que los israelitas fueron los primeros entre los grupos poblacionales del antiguo Cercano Oriente en componer historias integrales. Esta creación de un género no recibió el crédito que se merece entre los historiadores modernos de las tradiciones literarias de Israel.

Subyacen errores exegéticos a la espera de los intérpretes y los predicadores de historia bíblica que ignoran sus características exclusivas como género. Entre los errores más comunes podemos citar: (1) tratar al texto como una prescripción (un ejemplo a seguir) cuando sólo describe lo que

sucedió en realidad y (2) buscar significados devocionales o doctrinales con detalle cuando no hay indicación de que esa haya sido la intención del autor. Sin embargo, para el intérprete que presta atención tanto a los principios necesarios para la narrativa en general (temas como argumento y caracterización) como a los principios necesarios para la historia en particular, no hay mejor maestro que la historia para tales temas de causa-efecto como el pecado y su castigo, y la obediencia y su bendición.[31]

Lecturas recomendadas

(material en idioma inglés)

Berlin, Adele. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative.* Sheffield, Almond, 1983. La importancia de esta obra de literatura histórica descansa en el análisis de Berlin sobre ciertos tipos de personajes que se asocian con la historia de David, en especial las mujeres. Ella señala con delicadeza el rol de Betsabé como figura histórica y como personaje del argumento.

De Vries, Simon J. *1 and 2 Chronicles.* Las formas de la literatura del Antiguo Testamento. Tomo XI. Grand Rapids, Eerdmans, 1989. Esta obra, parte de una serie dedicada al análisis de la crítica formal del Antiguo Testamento, analiza Crónicas en forma minuciosa en términos de estructura, género, entorno e intención. Junto con los demás tomos resulta indispensable para el intérprete que desea tener una idea de la literatura histórica y de cómo deben identificarse sus unidades y sus límites.

Fokkelmann, Jan P. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel.* Tomo 1. Rey David. Assen, Van Gorcum, 1981. Fokkelmann se refiere a 2 Samuel 9–20 y a 1 Reyes 1–2 como una colección de 32 escenas, y a cada una la somete a un cuidadoso y exhaustivo análisis crítico literario. Opera desde el reconocimiento de la integridad del texto y ofrece reflexiones exegéticas, hermenéuticas y teológicas que son de mucha ayuda.

Gros Louis, Kenneth Richard Russell ed. *Literary Interpretations of Biblical Narratives.* Tomo II. Nashville, Abingdon, 1982. Resultan útiles para el estudio de la literatura histórica los ensayos de M. Fishbane, R. R. Gros Louis y J. Levenson. Intentan identificar los sellos distintivos literarios de este género y hacer una lectura rigurosa de los elementos que caracterizan los diversos perícopes seleccionados.

Gunn, David M. y Danna Nolan Fewell. *Narrative in the Hebrew Bible.* Oxford, editorial de la Universidad de Oxford, 1993. Resulta de particular

interés el intento por leer «entre palabras e historias» en relación con las narraciones de la casa de David. El enfoque es uno que intenta producir líneas de investigación intertextuales al proceso de análisis literario y que, además, señala la conductibilidad teológica de tal literatura.

Howard, David (h.). *An Introduction to the Old Testament Historical Books.* Chicago, Moody, 1993. La contribución especial de Howard es su introducción a la narrativa histórica, en la que debate el género como prosa, historia y literatura. Aporta las características, los elementos y el recurso estilístico de esta clase de literatura bíblica y lo hace sobre la base de una mayor consideración de la credibilidad histórica y objetiva de las mismas fuentes.

Long, Burke O. *1 Kings, With an Introduction to Historical Literature.* Las formas de la literatura del Antiguo Testamento. Tomo 9. Grand Rapids, Eerdmans, 1984. Long, como De Vries (ver antes), intenta identificar todas las unidades literarias de la literatura bajo su ámbito. Esto lo hace por medio de un riguroso análisis de la crítica formal. Y le añade su comprensión de las funciones originales y de redacción de los textos tanto como composiciones *per se*, así como partes de un eventual todo canónico.

Miscall, Peter D. *The Workings of Old Testament Narrative.* Filadelfia, Fortress, 1983. La contribución de Miscall a los enfoques de la literatura histórica es mayor en la segunda mitad del libro, donde brinda su «lectura» de 2 Samuel 16–22. Por «lectura» se refiere al análisis personal, que se basa en la cuidadosa atención al estilo, la forma, la estructura, los temas, los argumentos y cuestiones de ese tipo. Tal lectura minuciosa provee reflexiones sobre complejidades del lenguaje y de la literatura que, de otra manera, permanecerían eludidas. Miscall es particularmente sensible a las lecturas paradigmáticas de textos, es decir, a las características compartidas o paralelas que sugieren una unidad mayor de perspectiva o incluso de ideas.

Notas

1. Para un útil debate sobre la necesaria distinción entre la historia en general y la historia del AT en particular, consultar *An Introduction to the Old Testament Historical Books*, de David Howard (h.) (Chicago, Moody, 1993), 41-42, 47-49.

2. Ver de Karen J. Winkler: «"Disillusioned" with Numbers and Counting, Historians Are Telling Stories Again», *The Chronicle of Higher Education*, junio 13, 1984, 5-6.

3. Gerhard von Rad, «The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel», en *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (Londres, 1966), 166-204.

4. Ibíd., 202.
5. Estos términos y categorías se tomaron de *1 Kings*, de Burke O. Long, 9 (Grand Rapids, Eerdmans, 1984), 243-64.
6. Burke O. Long, *1 Kings*, 30.
7. Ibíd., 31.
8. Para datos consultar *A Synoptic Harmony of Samuel, Kings, and Chronicles*, de James D. Newsome (h.), ed. (Grand Rapids, Baker, 1986).
9. Tomotoshi, Sugimoto, «The Chronicler´s Techniques in Quoting Samuel-Kings», 26 (1991), 30-70.
10. Burke O. Long, *1 Kings*, 243.
11. Simon J. De Vries prefiere considerar esta sección como una colección de listas que denomina «Tabla de organización» en *1 and 2 Chronicles*, 9 (Grand Rapids, Eerdmans, 1989), 15.
12. Ibíd., 27.
13. Para una lista completa y debate, consultar *Old Testament Historical Books*, de Howard, 238-42.
14. La mayoría de esto depende del análisis de De Vries, *1 and 2 Chronicles*, 426-37.
15. Bertil Albrektson, *History and the Gods* (Lund, Gleerup, 1967).
16. A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (Chicago, editorial de la Universidad de Chicago, 1964), 144-53.
17. William W. Hallo y William Kelly Simpson, *The Ancient Near East: A History* (Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1971), 191.
18. Para ver ejemplos, consultar de Miriam Lichtheim *Ancient Egyptian Literature* (Berkeley, editorial de la Universidad de California, 1973), 1:15-28.
19. Ibíd., 1:29-50.
20. Ibíd., 2:11-15,25-29,35-39.
21. Un vistazo general a los títulos de *A Synoptic Harmony*, de Newsome, revelará la inversión del orden narrativo en Crónicas en relación con Samuel y Reyes (ver, p. ej., págs. 27, 29, 63, 69, 73, 98-99, 108, etc.)
22. Eugene H. Merrill, The "*Accession Year" and Davidic Chronology* 19 (1989), 101-12.
23. K. Lawson Younger (h.), *Ancient Conquest Accounts, A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, 98 (Sheffield, editorial académica de Sheffield, 1990), 32-35.
24. David Howard, *Old Testament Historical Books*, 38-41,46.
25. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Nueva York, Basic Books, 1981), 63-87.
26. Ibíd., 47-62. Robert Alter define las escenas tipo como «determinadas situaciones fijas que se espera que el autor incluya en su narración y que debe desarrollar según un orden de motivos establecidos...» (pág. 50).
27. Para esto, algunos emplean el término «imaginación ficticia». Ver *Historical Narrative and the Fictionalizing Imagination*, de Burke O. Long, 35 (1985), 405.
28. Jan Fokkelmann demuestra de forma convincente que la parábola y su interpretación son centrales en los caps. 11–12, dado que Dios es el sujeto sólo en este perícope, si bien por medio de la persona de su profeta Natán. Jan P. Fokkelmann, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, tomo 1, *King David* (Assen, Van Gorcum, 1981), 71.
29. David Gunn expresa su punto de vista de que 2 Samuel 11–12 no es una historia de la sucesión sino de David y las tensiones entre su vida pública y privada. David M. Gunn, *The Story of King David*, 6 (Sheffield, Universidad de Sheffield, 1978), 82-83.
30. No obstante, esto no parece ser un caso cronológico. Para razonamientos en cuanto a que la revelación del pacto siguió al comienzo de las guerras amonitas, consultar de Merrill *The "Accession Year" and Davidic Chronology*, 111.

31. Existe un conocido epíteto, «Un caballero y un erudito», que pocas veces resulta apropiado, ya que pocos individuos merecen que se los designe así. Dick Patterson se cuenta entre esos pocos en la opinión de amigos y colegas. Durante muchos años me ha causado admiración la erudición meticulosa, concienzuda y reverente de Dick, aunque luego pude conocerlo de manera personal. Fue un placer descubrir que el hombre tras la pluma es idéntico al hombre con el que pasé momentos preciosos de diálogo cara a cara. Personifica otra frase hecha: «Lo que ves es lo que obtienes». Es un honor para mí ofrecer este ensayo como expresión de respeto y admiración hacia mi amigo.

6

LEY

Richard E. Averbeck

Además de su importancia para la Escritura hebrea en sí, las consecuencias de la ley del Antiguo Testamento se extienden en el Nuevo y hasta el ministerio actual de la Iglesia y la vida cristiana. De principio a fin y de diversas maneras, la Biblia se refiere a los principios divinos de lo correcto e incorrecto, lo moral y lo inmoral, el bien y el mal. En la ley del Antiguo Testamento, Dios habló de una manera particularmente directa de sus estándares para la vida de su pueblo en el antiguo Israel. Dijo «hagan» o «no hagan» esto o aquello, o «si alguien hace tal cosa, ustedes deben hacer tal otra». La ley de Dios tiene mucho que decir sobre la ética social, la justicia, la moralidad, la santidad personal y la fidelidad relacional.

Mientras algunas leyes del Antiguo Testamento parecen aplicarse a todas las épocas (p. ej. «No matarás», Ex. 20:13), otras son difíciles de comprender o aplicar en nuestro contexto cultural moderno. Después de todo, Moisés escribió el Pentateuco en un contexto cultural, histórico y redentor muy distinto. Eso hace que sea esencial la comprensión de la ley del Antiguo Testamento desde la perspectiva de su contexto y su propósito original. El estudio de las formas literarias contribuye de manera significativa con este tipo de estudio del texto bíblico. En cuanto a la ley en particular, el análisis del género ayuda al estudiante, al maestro o al predicador a comprender y aplicar la ley de manera legal (ver 1 Tim. 1:8), con la debida atención a sus bondades (ver Rom. 7:12,14; 1 Tim. 1:8, etc.), sus debilidades

(Rom. 8:3 y Heb. 7:18-19), y su contexto cultural e histórico del antiguo Cercano Oriente.

Grandes interrogantes confrontan a los intérpretes modernos de las porciones legales del Antiguo Testamento. ¿Qué es específicamente la ley del Antiguo Testamento? ¿De qué manera los géneros o subgéneros de la literatura legal en el Antiguo Testamento reflejan las condiciones literarias, históricas, culturales e ideológicas del día en que se escribieron? ¿Cómo habrá comprendido la ley la gente de esa época? ¿Qué efectos tendrían las respuestas a estos interrogantes sobre el uso de la ley hoy en día en la comunidad eclesial y en la vida cristiana personal?

Las leyes sobre los bueyes en Éxodo 21:28-32, por ejemplo, resultan oscuras para los occidentales que no están acostumbrados a ver un buey en cada esquina. Sin embargo, la naturaleza de su cultura hacía que las leyes sobre los bueyes fueran tan necesarias en aquella sociedad como las leyes modernas sobre automóviles lo son para la nuestra. Las leyes sobre los esclavos (p. ej. Ex. 21:1-11,20-21,26-27) parecen ser injustas y ofensivas, pero comprender su contexto socioeconómico y la intención nos dará la percepción para comprender por qué eran necesarias en el antiguo Israel (ver el tratamiento de Ex. 21:2-11 que se enuncia más adelante). Así de importantes como son en la ley del Antiguo Testamento, los rituales parecen ser mágicos o supersticiosos (p. ej. Lev. 12, la ley de «ofrenda por el pecado» para las mujeres luego de dar a luz). Para la mayoría de los cristianos tales reglamentos no revisten interés o resultan confusos si les prestan atención. ¡No debe sorprendernos que la mayoría de los lectores jamás recorra el libro de Levítico!

Cómo se relacionan la ley y el análisis de género

La ley es fundamental para todas las sociedades, pero las distintas sociedades en diferentes épocas y lugares con frecuencia tienen distintas necesidades legales, aunque haya ciertas preocupaciones que prácticamente todas las sociedades tienen en común. Más aún, las diferentes condiciones religiosas, culturales, sociales y políticas producen las mismas preocupaciones, o al menos similares, que se encaran de diversas maneras. Debido al interés en la situación de la vida real en las leyes del Antiguo Testamento, el análisis

de género presta una cuidadosa atención a las condiciones sociales que las leyes asumen y por las cuales se originan. Por ejemplo, el matrimonio es común a todas las sociedades, pero algunas leyes bíblicas manifiestan que esta institución se veía y trataba distinto que en nuestra cultura. Un hombre podía tener más de una esposa (Deut. 21:15-17 reconoce esto), se trataba de esposas esclavas o no (p. ej. Ex. 21:7-10).

De manera similar, un enfoque sensible al género en la ley del Antiguo Testamento considera las muchas colecciones de leyes comparables recobradas del suelo del antiguo Cercano Oriente para ampliar la base cultural que permita comprender las leyes bíblicas en su mundo. Aunque las leyes sobre los bueyes puedan parecer poco claras, se encuentran bien documentadas no sólo en la Biblia, sino también en otras recopilaciones de leyes.[1] Un lector cuidadoso de la ley del Antiguo Testamento será sensible a estos factores culturales e históricos que integran el texto.

La mayor preocupación de la crítica de género se concentra en el carácter literario, el contenido y la función del género. Las leyes del Antiguo Testamento necesitan estudiarse con sus propias características literarias. Aunque el género de la ley se parece en su forma a la narrativa, aparecen algunas convenciones que los distinguen como la típica cláusula «si... entonces». En los libros que van de Éxodo a Deuteronomio hay tres subgéneros de literatura legal que son comunes: pacto, ley y legislación ritual (con frecuencia reconocida como culto). Este amplio cuerpo legal en el Antiguo Testamento funciona principalmente para elevar el estándar del pueblo elegido de Dios hasta lo que Él desea. Es más, el género tal como se presenta no carece de contexto literario en la Escritura, lo que hace que sea inaceptable que se trate a la unidad del texto de manera independiente del texto más amplio.

El enfoque principal de este capítulo es la literatura legal del Pentateuco (Ex. 20–Deut. 32) como se legisló a través de Moisés en el Sinaí y en el desierto (Ex.–Núm.), y como Moisés predicó en su último discurso a la nación de Israel, 40 años después del éxodo de Egipto (Deut.). Hay dos características importantes de esta ley que deben reconocerse desde el principio. La ley mosaica está inserta en el pacto mosaico (ver Ex. 19:5; 24:7-8; Lev. 26:9; 42-45; Deut. 5:2-3; 29:1,9), y la legislación ritual en Éxodo 25 hasta Levítico 16 es una parte integral de la ley mosaica. Un trato realista de la literatura legal del Antiguo Testamento exige una consideración

cuidadosa de los tres subgéneros literarios (pacto, ley y legislación ritual) y las relaciones entre estos.

Cómo opera un pacto

El término *pacto*, presente 283 veces en el Antiguo Testamento, aparece por primera vez en Génesis 6:18 y 9:8-17 debido a los pactos de Dios con Noé antes y después del Diluvio. Hay otros cuatro grandes pactos históricos en la Escritura entre Dios y la humanidad: el pacto abrahámico (p. ej. Gén. 15:9-18; 17:1-21); el pacto mosaico (el que más se menciona y el que principalmente trataremos en este ensayo [p. ej. Ex. 19:5; 24:7-8]); el pacto davídico (p. ej. 2 Sam. 23:5; Sal. 89:3 y sig.; comp. 2 Sam. 7); y el nuevo pacto (p. ej. Jer. 31:31-37; comp. Ezeq. 36:22-32).

La influencia del pacto en el Antiguo Testamento no se limita a los pasajes donde aparece el término hebreo. Por ejemplo, el juicio de profecía del pacto es un oráculo en respuesta a la violación de la relación del pacto mosaico que Israel tenía con Jehová. Jehová los convocaba a la corte cósmica para juicio (p. ej. Os. 4:1; 12:2; Isa. 3:13-26; Miq. 6:2; comp. también Isa. 1 y Jer. 2). A veces se discute que los profetas eran en esencia «mediadores responsables del pacto». Investigaciones recientes demuestran que el pacto domina el Antiguo Testamento y su mundo en varios aspectos.[2]

Captar el espíritu de su institución legal es entender que la mejor definición de pacto es el medio de expresar o un método para establecer y definir una relación.[3] Al observar la realidad de las relaciones entre los seres humanos, Dios usó con frecuencia esta conocida relación persona a persona como metáfora para establecer y comunicar su intento de relación divina-humana. Comprenderlo es importante, ya que de otra manera, el pacto mosaico en el que se incluye la ley mosaica, pòdría considerarse como un contrato legal en vez de un lazo relacional. Los pactos no son lo mismo que los contratos legales: un contrato es una transacción de negocios; un pacto son dos partes que se relacionan entre sí a largo plazo.[4]

La base para comprender la metáfora del pacto es clara en el Antiguo Testamento, aunque tal entendimiento se confirma por medio de los paralelos del antiguo Cercano Oriente. La gente estableció relaciones bien definidas con otras personas, tales como el pacto de Jacob con Labán (ver Gén. 31:44-54). Dicho pacto relacionó condiciones con juramentos (vv. 47-53; ver en especial v. 53: «El Dios de Abraham y el Dios de Nacor juzgue entre

nosotros, el Dios de sus padres. Y Jacob juró por aquel a quien temía Isaac su padre»); también se refería a participar de una comida de pacto (v. 54) donde se colocaba una piedra como baluarte y servía como testigo del pacto realizado (vv. 45-48; comp. Jos. 24:25-28).

El marco de Éxodo 19:1 y 24:11 consiste en un relato narrativo de la confección de un pacto con la misma estructura, contenido y procedimiento que en Génesis 31:44-54. En este caso, sin embargo, se trató de un pacto divino-humano entre Dios e Israel.

- El proceso comenzó con la *propuesta* de parte de Jehová de una *relación de pacto* con Israel (ver Ex. 19:3-6; comp. Labán en Gén. 31:43-44).[5]
- Israel luego proclamó su *aceptación anticipada de la relación del pacto* propuesta por Jehová (ver Ex. 19:7-8; comp. Jacob en Gén. 31:45-46). Éxodo 19 anticipa la relación con un juramento, pero Génesis 31 lo hace con una comida. Luego de la propuesta inicial de un pacto por parte de Labán (Gén. 31:43-44), pero antes de que se detallaran las condiciones y de que juraran (31:47-53), Jacob respondió colocando una columna y dando las instrucciones para apilar un montón de piedras que serían testigos de la relación (31:45-46a; comp. vv. 47-48 y 51-52), y luego comieron una comida del pacto anticipada con Labán junto o sobre esa pila testigo (31:46b; comp. v. 54 para la conclusión de la comida del pacto). En este caso, el texto parece registrar que se participó de dos comidas del pacto (parecido a los múltiples juramentos en Ex. 19 y 24), una antes de la ceremonia del juramento (ver el mismo orden en Gén. 26:30-31) y otra después (31:54).[6]
- Luego de los preparativos correspondientes y de que se tomaran las precauciones debidas (ver Ex. 19:9-25), Jehová declaró *las condiciones del pacto* (Ex. 20:1; 23:33; comp. Gén. 31:49-52), si bien es cierto que con una interrupción importante (Ex. 20:18-26) creó una división entre lo estipulado por el decálogo (Ex. 20:1-17; lit. las «diez palabras» Ex. 34:28; Deut. 4:13; 10:4) y el resto de las leyes en el «Libro del pacto» (Ex. 21:1; 23:33; comp. Ex. 24:7 para este título).[7]
- Por último, Labán y Jacob *solemnizaron el compromiso del pacto* diciendo un juramento (ver Ex. 24:3-8; comp. Gén. 31:53) y comiendo juntos (Ex. 24:1-2; 9-12; comp. Gén. 31:46,54).

De este modo, Dios e Israel establecieron una relación del pacto que aprobaron al comer juntos sobre la base del compromiso solemne de Israel de mantener lo estipulado de la relación según se estableció en el contexto de la ceremonia de juramento.[8]

En el Antiguo Testamento y en el antiguo Cercano Oriente hacer un pacto involucraba no una sino dos ideas básicas: condición y juramento.[9] Esto se hace evidente en Éxodo 24:1-11, donde la recitación de las condiciones y juramentos del pacto (vv. 3-8) va rodeada de la preparación y la participación en la comida del pacto a la que se hace referencia en Éxodo 24:1-2 y 9-11. Un pacto bíblico es «una unión personal prometida a través de un símbolo o un juramento».[10] La relación complementaria entre las condiciones del pacto y los dos ritos (juramento y comida) revela que Dios deseaba que Israel habitara ante Él de determinada manera (según las condiciones). También quería que estuvieran profundamente comprometidos de modo personal y corporativo para vivir de esa manera ante Él (el juramento). Sin embargo, por encima de todo, deseaba tener una relación con ellos, un lazo de paz y armonía que los atrajera hacia Él en una comunión significativa, reminiscencia del parentesco (la comida).

Funcionamiento de la ley

Todos los tratados y los pactos del Antiguo Testamento tienen condiciones que definieron el acuerdo al exponer las obligaciones de una o de ambas partes del pacto. En esencia, la ley del Antiguo Testamento es el conjunto de condiciones para la relación del pacto entre Jehová y la nación de Israel. «La Biblia misma no concibe un código legal sin un pacto por base».[11] El pacto mosaico es como el marco que rodea a la ley, y las diversas colecciones de leyes en el Pentateuco encajan en la escena en su forma particular.

Como marco para la ley, el pacto mosaico define los límites del contenido y de la primera aplicación de la ley. Es más, el marco del pacto se amplía para contener el lienzo de la ley, de manera que quienes lo miran puedan verlo bien y ser sensibles al espíritu con el que Dios se lo dio a Israel. El espíritu de la ley es, básicamente, el siguiente: Dios espera que el pueblo a quien ha redimido (ver Ex. 19:4) asuma el compromiso del pacto con Él en serio (Ex. 19:5a) porque Él asume su compromiso del pacto con ellos en serio (Ex. 19:5b-6a).

La primera lista de palabras clave de la ley del Antiguo Testamento aparece en Génesis 26:5, donde Jehová mismo testificó a Isaac que «por cuanto oyó Abraham mi voz, y guardó mi precepto, mis mandamientos, mis estatutos y mis leyes» (Gén. 26:5). Esta combinación de términos, al parecer, se refiere a la ley mosaica que se dio en el Sinaí (p. ej. Deut. 11:1). Es cierto, Abraham no vivió bajo la ley; pero Moisés, como escritor del Pentateuco, ya vivía bajo la ley cuando escribió Génesis. Como Abraham era un hombre recto, Moisés lo describió en términos de la ley que definía la vida correcta en la época de Moisés, es decir, a su juicio y al juicio de los lectores.

Cualquiera de los términos de Génesis 26:5 o casi cualquier combinación entre ellos podría referirse a la ley mosaica en general, aunque cada uno de ellos también conlleva matices distintivos, aun cuando se refieren al mismo cuerpo de leyes. La ley del Antiguo Testamento es, básicamente, una combinación de dos clases de ley: decretos divinos y ordenanzas o precedentes judiciales determinados en forma divina, algunos de los cuales se asemejaban a otras leyes del antiguo Cercano Oriente. Otras palabras que se refieren o que describen la ley mosaica se relacionan de diversas maneras con estos decretos y ordenanzas.

El análisis de la ley del Antiguo Testamento se ha concentrado durante varias décadas en la distinción entre las leyes que definen de manera incondicional y categórica lo que es correcto y lo incorrecto (ley apodíctica) y las leyes que definen casos específicos y prescribían consecuencias legales (ley casuística).[12] La última es la ley de tipo condicional («si... entonces...»), mientras que la anterior expresa afirmaciones o prohibiciones categóricas como las que hallamos en los diez mandamientos. Cada mandamiento de ley apodíctica se aplica a cada caso que podría ser cubierto por la palabra usada. No se refiere a casos individuales y no habla de castigos. Esto quiere decir que «mantiene el propósito estrictamente legal de los mandamientos en el trasfondo, y así hace que la trascendencia moral se manifieste con mayor claridad».[13]

El estudio de los tipos de ley casuística y apodíctica ha pasado por refinamiento y modificación considerables en décadas recientes. Las leyes de caso, por ejemplo, a veces se dividen en dos grupos principales: primero, las leyes de saneamiento, donde la cláusula condicional describía la violación de los derechos de alguien, y la consecuencia, la compensación o la respuesta adecuada (p. ej. Ex. 21:20: «Y si alguno hiriere a su siervo o a su sierva

con palo, y muriere bajo su mano, será castigado»); segundo, las leyes primarias determinaban los derechos y las obligaciones donde la cláusula condicional describía una relación legal (o las circunstancias que conlleva) y la cláusula con la consecuencia prescribía las condiciones de la relación (p. ej. Ex. 21:1: «Estas son las leyes que les propondrás»).[14]

Aunque algunos han intentado identificar los decretos y las ordenanzas con la ley apodíctica y casuística respectivamente, otros toman los decretos como las regulaciones de los sacrificios, exigencias del sacerdocio y del tabernáculo y demás, en oposición a las ordenanzas, que eran las leyes civiles de la nación.[15] Empero, esas líneas divisorias tan precisas no reflejan la manera en que se entremezclan la terminología y las leyes en las diversas recopilaciones de la ley del Antiguo Testamento (esp. Ex. 20-23; Ex. 25; Lev. 16; Lev. 17-25 y Deut. 12-26).

Funcionamiento de la legislación ritual

La ley es un todo unificado, aunque la legislación ritual (o culto) incluida es un subgénero de literatura legal debido al interés y al contenido distintivo. Aunque la investigación reciente ha demostrado que la narrativa constructiva para el tabernáculo, como la de Éxodo 25-31 y 35-40, constituye un subgénero de literatura independiente en el antiguo Cercano Oriente y en el Antiguo Testamento,[16] la legislación sacerdotal y de santidad (ver Lev. 1-25 y 27) emplea formas muy similares, si no idénticas, a las leyes de caso y leyes de imperativos categóricos comunes en la ley. En términos de contenido, si la ley era para los jueces (ver Ex. 18:13-27; 24:14), entonces la legislación ritual era para los sacerdotes (ver Ex. 28-29 y Lev. 8-10). Sin embargo, ambos debían tener un impacto directo en la gente de manera individual y corporativa en el intento de mantener una relación del pacto con Jehová.

Mientras desde Éxodo 25 hasta Levítico 9 explica e inicia el sistema del ritual sacerdotal y del tabernáculo, Levítico 10–16 define la estructura interna y ritualista de la concepción sacerdotal de las cosas, y Levítico 17–25 expone las consecuencias sociales, religiosas y nacionalistas para Israel. El centro literario y teológico de esto es Levítico 10–16. Si bien algunas partes son difíciles de entender, la comprensión adecuada y exhaustiva de la teología inserta en Levítico 10–16 es esencial para el entendimiento de la teología sacerdotal en su nivel elemental. Los animales, las personas y

las cosas que son puras e impuras, así como también los elementos y los procesos del ritual físico de purificación, se relacionan en forma elemental y constituyen la base de todo el sistema ritual.

Aunque la impureza ritual es ajena a la mente moderna, nos ayuda a verla de la siguiente manera: Jehová estaba presente de forma tangible en el tabernáculo y, de esa manera, estableció un sistema ritual concentrado en lo físico para mantener la santidad física de su residencia en medio de ellos y la seguridad física del pueblo al estar en su presencia. Por eso, en Levítico 15:31 Jehová dice: «Así apartaréis de sus impurezas a los hijos de Israel, a fin de que no mueran por sus impurezas por haber contaminado mi tabernáculo que está entre ellos».

Levítico 12–16 distingue y da ejemplos de tres niveles de impureza. La impureza *regular* exige que ni bien la persona termina con su secreción normal (p. ej. seminal o menstrual, Lev. 15:16-24), esa persona permanece impura durante cierto tiempo (un día y siete días, respectivamente), se lava y pasa a ser limpio sin necesidad de ofrecer sacrificios. Tal impureza no permite que la persona ingrese al tabernáculo porque lo profanaría. La impureza *irregular* exige que una vez que la secreción cesa, ya sea por ejemplo un flujo anormal en el hombre (ver Lev. 15:1-15) o un flujo de sangre posparto (ver Lev. 12), la persona se purifica lavándose y ofreciendo sacrificios de expiación por la impureza. En ninguno de los casos se expulsa a la persona de la comunidad ni del campamento. Sin embargo, está también la impureza *severa*, que exige su expulsión de la comunidad. Exige también que cuando la persona ya no esté afectada por esa condición (p. ej. la lepra, ver Lev. 13–14), debe lavarse además de efectuar ciertos rituales sacerdotales (ver Lev. 14:2-9) y luego ofrecer sacrificios antes de que se la admita nuevamente en la comunidad.

El punto principal es que a veces las condiciones de pureza o impureza y los procedimientos de purificación se asocian no sólo con un acceso limitado al tabernáculo (para no profanarlo), sino también a la comunidad que rodeaba al tabernáculo. Por último, los rituales del día de la expiación (ver Lev. 16) tienen que ver con ambas cosas: quitar la profanación del tabernáculo y de la comunidad. El rito regular de la ofrenda por el pecado limpiaba el tabernáculo. El rito del chivo expiatorio purificaba la comunidad.

Aplicación de la ley del Antiguo Testamento a los cristianos

La cuestión crítica de la importancia de la ley hoy en día gira en parte en torno de la respuesta a un interrogante: ¿existe dentro del pacto mosaico una distinción válida entre la ley universal y atemporal, y la ley ceremonial o civil ligada a la cultura? Este interrogante ha jugado un rol importante en los debates sobre la aplicación de la ley del Antiguo Testamento a la vida cristiana y a la ética moderna como la moralidad en la ley, la política y la medicina.[17]

Es lamentable que lo que parece ser una división atractiva de la ley en la discusión de su aplicación moderna, tenga problemas infranqueables.[18] Aunque distintas partes de la ley del Antiguo Testamento enfatizan diferentes aspectos legales del antiguo Israel, ninguna lo hace de manera tal que sugiera una división marcada entre las leyes universales y absolutas de aplicación actual en oposición a las leyes sociales, políticas y cúlticas que no se aplican en nuestros días. Incluso los diez mandamientos en Éxodo 20:1-17 (comp. Deut. 5:6-21), que parecerían ser morales y absolutos, incluyen al menos una ley ceremonial (p. ej. la ley del día de reposo) y leyes civiles. El resto del libro del pacto es una mezcla de las tres: las leyes de Éxodo 25 hasta Levítico 16 se concentran en gran medida en la dimensión ceremonial debida a la preocupación por la presencia de Dios en su medio; las leyes en Levítico 17–25 y Deuteronomio 4–26 son una mezcla de las tres.

No estamos sugiriendo que debemos escoger entre aplicar la totalidad de la ley del Antiguo Testamento a la vida cristiana, la Iglesia y nuestra cultura, o ignorar la ley por completo. Es cierto que la ley se ha dado dentro del marco del pacto mosaico con la intención de que funcionara dentro de esa relación de pacto y no de la nuestra. Sin embargo, la ley sigue demostrando las expectativas divinas aunque los cristianos vivan bajo un nuevo pacto y tengan una relación diferente con la ley mosaica (comp. Hech. 15).

Este parece ser el punto clave de la relación cercana entre la proclamación de Jesús de las buenas nuevas de su reino (ver Mat. 4:23) y su promulgación de la ley de ese reino en el Sermón del Monte (Mat. 5–7). La ley es aplicable a los cristianos porque debemos cumplirla de corazón (ver Jer. 31:33). Es así como Jesús proclamó la ley en sus sermones, la resumió en los dos grandes mandamientos y la ejemplificó en el aspecto espiritual, ético y relacional por la manera en que vivió mientras habitó en este mundo

(ver Mat. 5:21-26; no sólo no matar, sino ni siquiera enojarse ni hablarle de manera enojada al hermano; Mat. 22:34-40; Rom. 13:8-10; Gál. 5:13-15: amándose unos a otros, los cristianos están cumpliendo la ley).

En cuanto a la ley ceremonial, aunque Jesús cumplió los requisitos sacrificiales para la salvación, eso no la convierte en inaplicable. Por el contrario, la ley de adoración ceremonial es especialmente apropiada para definir las expectativas de la fe cristiana. Cuando Pablo insta a los santos a ofrecer su cuerpo como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios, está haciendo uso de las expectativas de la relación según se define en el pacto mosaico (ver Rom. 12:1). Cuando Pablo describe su compromiso con sus hijos en la fe, lo enuncia en términos de la ley ceremonial: él dice que está siendo derramado en libación sobre el sacrificio (ver Fil. 2:17). Cuando se convoca a los creyentes a hacer el bien y a compartir los unos con los otros, se menciona esto como un sacrificio para Dios (ver Heb. 13:15-16). El punto, entonces, no es si la ley del Antiguo Testamento es aplicable hoy en día, sino de qué manera se aplica.

Hallazgos de literatura legal en el antiguo Cercano Oriente

Pacto

Los modelos de tratados internacionales del antiguo Cercano Oriente brindan un trasfondo para la comprensión de los pactos bíblicos, en especial el pacto mosaico. Aunque la forma sea flexible, la manera relativamente única de los tratados hititas de fines *del siglo II* a.C. son de importancia.[19] Es de destacar la correspondencia con la forma del libro de Deuteronomio. En general, el modelo consiste en lo que se muestra en la página siguiente.

El cuarto elemento de este modelo clásico es de especial importancia en este ensayo porque Deuteronomio 12–26 consiste en condiciones de la ley del Antiguo Testamento. Como en los tratados hititas, las condiciones específicas en el libro de Deuteronomio siguen a las declaraciones de la relación (ver Deut. 4–11).

Otros han sugerido que Deuteronomio corresponde a la categoría de juramento de lealtad *del siglo I* a.C., y que esta fue la función del pacto entre Dios e Israel en el Sinaí 40 años antes (ver Ex. 19–24, etc.).[20] Los juramentos de lealtad de los hititas se referían principalmente, si no en forma exclusiva,

a cuestiones domésticas, en oposición a los tratados internacionales. Por otro lado, en los asuntos domésticos del reino, el soberano hitita imponía juramentos de lealtad absolutamente unilaterales. Además, en la escena internacional, el rey hitita prometió lealtad y protección al vasallo al sugerir un compromiso de lealtad bilateral.

Tratado hitita	Deuteronomio
1. Preámbulo	1:1-5
2. Prólogo histórico que relata la historia previa de relaciones entre las dos partes del pacto	1:6; 3:29
3. Declaración de relación[a]	4:11
4. Condiciones del pacto	12–26
5. Lista de dioses y testigos[b]	27:2-3; 30:19; 31:19, 21,26,28,30; 32:1,46
6. Maldiciones y bendiciones	27:11-16; 28

a. En el tratado hitita, esto concentra la atención del vasallo en la importancia y los beneficios de la fidelidad continua al tratado. De manera similar, Deuteronomio sigue el prólogo histórico con capítulos que algunos han mencionado como «condiciones» pero que en realidad no son lo suficientemente específicas para tal designación (ver Deut. 4–11). En cambio, en estos capítulos Moisés exhortó a la nación a la lealtad básica hacia Jehová Dios y, a cambio, aseguró a los israelitas la lealtad y los beneficios de Jehová (p. ej. Deut. 5:29; 6:4-9; 17-19; 7:1-16; 11:8-12; 18-25, etc.)

b. Esta parte por lo general incluía una lista de los dioses tanto del estado protector como del vasallo, así como algunos que reverenciaban ambos y ciertos elementos naturales, que probablemente se consideraban dioses dentro de este contexto. En el libro de Deuteronomio no aparece esa lista de dioses porque la religión israelita era monoteísta y el único y verdadero Dios era el protector dentro del tratado o pacto. En cambio, algunos sugieren que los testigos en el mundo bíblico, y en especial en Deuteronomio, eran las piedras memoriales (ver posiblemente Deut. 27:2-3 y Jos. 8:32; comp. Gén. 31:45-52 y Jos. 24:26-27) o el cántico de Moisés (ver Deut. 31:19,21,30 en referencia a 32:1-47) o el libro de la ley (Deut. 31:26 y 32:46 «declarado solemnemente» en la NVI = testificado en contra) o los cielos y la tierra (Deut. 30:19; 31:28; 32:1; comp. 4:26) o una combinación de algunos o de todos los anteriores. «Los cielos y la tierra» también son testigos en los controversiales pasajes proféticos (p. ej. Miq. 6:1-2), que se consideran juicios divinos contra la nación de Israel debido a la deslealtad del pacto.

Otro tipo de texto del antiguo Cercano Oriente importante en el debate de los pactos del Antiguo Testamento es el subsidio real. En general, «el subsidio es una retribución por la lealtad y las buenas obras realizadas; el tratado es un incentivo para la lealtad futura».[21] La mayor diferencia entre un tratado y un subsidio real es que en un tratado el vasallo se debe al señor feudal, mientras que en el subsidio real, el rey contrae una obligación con el siervo. La obligación va en sentidos opuestos: del superior al inferior y del inferior al superior: «El subsidio sirve principalmente para proteger los derechos del siervo, mientras el tratado es para protección de los derechos del señor o amo».[22] Los subsidios con frecuencia se referían a terrenos o a una casa (en referencia con una dinastía), lo cual es cierto en los pactos abrahámico y davídico, respectivamente. No obstante, hay diferencias destacadas entre los tratados del antiguo Cercano Oriente y los subsidios.

Sin embargo, no es verdad que los subsidios sean característicos o estrictamente incondicionales para el siervo o el vasallo del rey. Los reyes ofrecían subsidios reales a los gobernantes vasallos o a los oficiales de la corte no sólo por el servicio leal que prestaban, sino también de forma anticipada por la futura obediencia y lealtad en el servicio. Al menos en teoría, el subsidio era permanente, aún cuando uno de los descendientes del vasallo no cumpliera plenamente, o de la manera adecuada, los servicios u obligaciones esperados y, por lo tanto, no experimentara los beneficios del subsidio real en su época. Empero, quienes decretaban los subsidios, al menos en forma implícita esperaban, y con frecuencia manifestaban de manera explícita de una u otra forma, que hubiera obligaciones asociadas al subsidio. Lo mismo sucede con los pactos abrahámico y davídico. Jehová esperaba que Abraham anduviera en sus caminos y fuera de bendición, así como también que cumpliera otras obligaciones perpetuas (p. ej. Gén. 17:1,9-14). Del mismo modo, David era plenamente consciente de que Jehová esperaba que los reyes de su dinastía perpetua gobernaran según la ley mosaica o que padecieran las consecuencias (p. ej. 2 Sam. 7:14b; 1 Rey. 2:4; 8:25; 9:4-9).[23]

En los pactos divino-humanos del Antiguo Testamento hubo una confluencia particular de los distintos énfasis relacionales hallados en los *tratados*, los *juramentos de lealtad* y los *subsidios reales*. El libro de Deuteronomio en particular, refleja en su forma la tradición de tratados del siglo II del antiguo Cercano Oriente conocida a través de los tratados *hititas*. Es más,

el énfasis de lealtad hacia el soberano divino en Deuteronomio 1–11, así como otros pasajes de Éxodo y Levítico, sugieren los *juramentos de lealtad* del antiguo Cercano Oriente que los reyes impusieron a sus sirvientes de la corte, oficiales y a veces incluso a los vasallos extranjeros (y estos especialmente en el siglo I). Por último, la lealtad absoluta a la que Dios se compromete por medio del pacto, no sólo con Abraham y David sino con toda la nación, es análoga a los *subsidios reales* del antiguo Cercano Oriente.

Dios se ocupaba de garantizar promesas permanentes que asegurarían la naturaleza duradera de la relación del pacto sin importar lo que sucediera. Él no es un Dios voluble. A la inversa, Dios también estaba preocupado de que el pueblo de Israel le fuera leal. Él es un Dios celoso (Ex. 34:14). De ahí que, para concentrar la atención del pueblo no sólo en la promesa permanente sino también en la importancia de la fidelidad de ellos, estableció obligaciones hacia su persona y entre ellos. La promesa fue permanente (ver Lev. 26:40-45; Deut. 30:1-10), pero su experiencia con las bendiciones del pacto (ver Lev. 26:1-13; Deut. 28:1-14) en oposición a las maldiciones del pacto (Lev. 26:14-39; Deut. 28:15-68) en cualquier generación en particular dependía de su lealtad a Jehová y del cumplimiento fiel de las obligaciones del pacto claramente estipuladas (ver Deut. 30:11-14).

Ley

Las principales recopilaciones existentes de leyes mesopotámicas del antiguo Cercano Oriente no se usaron como manuales ni fueron tratados académicos ni publicidad a favor de la reputación del rey de un gobierno justo ante los dioses y el pueblo. Fueron medios «por el que los babilónicos procuraron preservar la ley y el orden como tradición viva y continua».[24] La ley y el orden eran cuestiones de importancia en el Antiguo Testamento, y existen paralelos importantes (tanto comparaciones como contrastes) entre las recopilaciones de leyes del Antiguo Testamento y de la Mesopotamia.[25]

El paralelismo entre las leyes de Hammurabi y la ley bíblica es evidente e importante, aunque no exacto. Cuando Jehová presentó la ley a su pueblo, con frecuencia usó categorías y provisiones de la ley que el pueblo habría conocido antes de la revelación en el Sinaí. Sin embargo, no existen leyes sobre los esclavos en el antiguo Cercano Oriente que tengan similitud y la clase de benevolencia que encontramos en Deuteronomio 15:12-18 y

Levítico 25:39-43,47-55. Aunque el edicto de Ammisaduqa (1646–1626 a.C.), un antiguo babilónico sucesor de Hammurabi, tenía algunas leyes de liberación de los esclavos, el estilo y la función de esta clase de documentos era sumamente distinto de las recopilaciones de leyes.[26] Los edictos no eran ley permanente, sino un derecho selectivo, temporario y por única vez sobre los desequilibrios económicos negativos de la sociedad que se había construido durante un tiempo y que conducía a circunstancias opresivas y, por lo tanto, a la insatisfacción pública para con el sistema (una suerte de válvula de seguridad periódica). En otras palabras, era la verdadera ley pero no un código legal permanente y monumental como una recopilación de leyes. La recopilación de leyes tenía la intención de ser relativamente global y de permanecer por períodos prolongados. Los edictos no. De ahí que las leyes de liberación de esclavos en este edicto reflejan la liberación de grupos selectos de personas que tenían deudas de esclavitud.

Legislación ritual

Las «Instrucciones para funcionarios del templo» de los hititas, por ejemplo, brindan un útil trasfondo para las leyes cúlticas de animales puros e impuros y otras leyes de pureza.[27] «Cada porción de los panes, la cerveza (y) el vino mantenidos en el templo. Que nadie se apropie de un pan sacrificial del dios (o) de una hogaza. Que nadie derrame cerveza (o) vino de la copa. Dedica cada porción al dios».[28]

Esta cita se aplica a cuestiones de santidad. Lo que pertenece al dios no debe ser tomado del dios. Esto es básico para la comprensión de la ofrenda bíblica de la culpa (ver Lev. 5:14–6:7), donde el tema no es la contaminación del entorno del templo, sino la profanación de lo que se dedicó a Dios (p. ej. tomar algo sagrado, dedicado a Dios, y usarlo para la consumición humana). Por supuesto, existen también muchas diferencias entre los textos del antiguo Cercano Oriente y de los israelitas referentes al sacrificio, en especial el enfoque mesopotámico en cuanto al cuidado y la alimentación de los dioses.[29]

Interpretación de la ley

Un enfoque sensible del género hacia la interpretación de los textos legales del Antiguo Testamento considera los puntos que se enumeran a

continuación. Estos principios de interpretación están acomodados en parte por prioridad y en parte por procedimiento lógico.

Lineamientos para la interpretación

1. *Observar el contexto dentro del canon.* El contexto literario canónico es importante. Comprender por qué la ley que se estudia se localiza donde está, puede contribuir a un mejor entendimiento de ella.
2. *Fijarse en el estilo de la ley.* ¿Se trata de una afirmación categórica (ley apodíctica) o es para una situación específica (ley casuística)? ¿En qué subgénero encaja en cuanto a la forma y al contenido?
3. *Analizar la gramática de la ley,* ya que puede conllevar mayor importancia para el arreglo interno de la recopilación y las categorías del pensamiento legal. Esto puede ayudar a distinguir una sección principal de leyes de la otra, así como unas cláusulas subsidiarias de otras dentro de una serie.
4. *Comparar las leyes del texto bíblico con otras.* Por ejemplo, las leyes sobre los esclavos en Éxodo 21:1-11 tienen paralelo en Deuteronomio 15:12-18 y Levítico 25:39-43 y 47-55.
5. *Buscar paralelos con la literatura del antiguo Cercano Oriente,* luego de prestar cuidadosa atención a los paralelos bíblicos. Las analogías en el mundo bíblico son valiosas, en especial cuando las leyes asumen que el lector es consciente de este material extrabíblico. Es de especial importancia en la legislación ritual.
6. *Tratar de determinar el significado de las palabras, las frases, las cláusulas, las oraciones y los párrafos.* En algunos casos, determinadas palabras o frases son coyunturales para el significado del pasaje.

Comprensión de las leyes sobre los esclavos

Éxodo 21:2-11 es un buen ejemplo de cómo la ley del Antiguo Testamento puede parecer ajena e incluso hasta repulsiva para el estándar moderno. En este pasaje, si un hebreo tenía una deuda con otro hebreo y no lograba pagarla, podía ser su esclavo para saldar así su compromiso. Las leyes sobre los esclavos aparecen al comienzo de las ordenanzas en el libro del pacto y son representativas del estilo legislativo de la ley de caso en el Pentateuco.[30]

La estructura de caso de la ley es clara y su organización explícita. Ambos versículos, el 2 y el 7, comienzan con la introducción estándar a las

cláusulas principales legislativas. Es más, cada parte (21:2-6 y 7-11) se subdivide en cláusulas subsidiarias donde cambian las condiciones pero el tema principal sigue siendo el mismo. La primera parte se refiere a la liberación de los esclavos varones, y la segunda define los temas relacionados con la liberación de las mujeres por motivos específicamente matrimoniales. Además, las leyes tienen un formato de libertad al principio y al final y un estatus de esclavitud permanente en el medio (al final de la primera parte y comienzo de la segunda).

En el caso de matrimonio con una mujer esclava, el compromiso era claro y a la mujer no se la colocaba en la postura de liberación automática al séptimo año por razones obvias (se disolvería el matrimonio). Sin embargo, la ley avanza para protegerla del abuso y del rechazo. En otras palabras, la cláusula principal especifica el caso de si el matrimonio marcha bien mientras el resto de esa parte se ocupa de las situaciones que no resultan ideales. La ley en 21:2-6 entra en la categoría de ley primaria.[31] No se prescribe un remedio para el error, pero están delineados los derechos y las obligaciones del esclavo.

Las leyes de los esclavos en cualquier parte del Pentateuco aclaran aún más el espíritu de la deuda de esclavitud en el antiguo Israel. Deuteronomio 15:12-18 apunta hacia su naturaleza benévola, y Levítico 25:39-43,47-55 enfatiza la falta de severidad que debía caracterizar a la institución en Israel. Tal como está, la ley original en Éxodo 21:1-6 se asemeja mucho a las leyes de Hammurabi, excepto que Hammurabi no contiene exhortaciones a la benevolencia ni a la falta de severidad como en Levítico y Deuteronomio.[32] Las leyes de Hammurabi 115-116 tratan de la muerte natural o antinatural de la deuda de esclavitud, y la ley 119 se refiere a la redención de la esposa esclava que haya dado hijos a su amo. Empero, esto no se menciona en Levítico 25:39-43,47-55 ni en Deuteronomio 15:12-18. Es más, dado que Hammurabi limitó la deuda de esclavitud a tres años y Éxodo 21:2 se refiere a un período de seis años, las afirmaciones de la superioridad del Antiguo Testamento deben establecerse con precaución.

Esta distinción entre esclavos nativos y extranjeros en Levítico 25:44-46 también se encuentra en las leyes de Hammurabi.[33] Parece ser que en Babilonia uno podía tener esclavos nativos de su propiedad (a veces se los llamaba esclavos-mercancía), pero para un hebreo tener a otro hebreo en propiedad permanente estaba prohibido en Israel, según el pasaje de Levítico. Jehová

estaba creando una comunidad del pacto en donde la mentalidad de parentesco evitaba esto. En cuanto a la deuda de esclavitud, debía manejarse de una manera que ascendiera a un procedimiento de «bancarrota» para aquellos con problemas financieros insuperables. Esta debía ser una manera de resolver el problema que fuera benevolente, productiva y que beneficiara a ambos.

Se necesitaba ejercitar el cuidado por medio de las leyes de penalidad graduada en Éxodo 21:20-21,26-27,32. Al parecer se aplicaban a los esclavos de propiedad y no a la deuda de esclavitud.[34] Las leyes de Hammurabi también tenían leyes de penalidad graduada para los esclavos de propiedad (en oposición a los esclavos por deuda), pero en ese caso la recompensa nunca se abonaba al esclavo sino a su propietario (comp. sólo Ex. 21:32).[35] Los israelitas podían tener esclavos extranjeros (de las naciones que los rodeaban o de entre los extranjeros o habitantes ocasionales de Israel) y pasarlos como parte de la herencia familiar. Sin embargo, en Israel incluso estos esclavos tenían ciertos derechos que los protegían del abuso y el rechazo. En determinadas circunstancias podían recibir una recompensa por algún daño (p. ej. Ex. 21:20,26-27). Debían gozar del pleno privilegio del descanso en el día de reposo (ver Ex. 20:10; Deut. 5:14; Lev. 25:6) y al menos de la mayor parte de las ofrendas de las principales festividades (Deut. 12:12,18; 16:11,14). Es más, a los esclavos de propiedad que hubieran escapado de amos extranjeros y llegaban a Israel, se les daba asilo y se les permitía vivir con libertad en el territorio (Deut. 23:15-16).[36]

La *localización* de Éxodo 21:2-11 resulta asombrosa porque el que las leyes de deuda de esclavo se ubiquen al comienzo de esta sección de leyes tan importantes es llamativa tanto histórica como teológicamente. Ninguna otra recopilación de leyes del antiguo Cercano Oriente comienza con leyes de esclavos. «Éxodo 21 comienza con la servidumbre, tal como lo hace el prólogo del decálogo en 20:2, con la intención de desarrollar el tema central del libro de Éxodo: la liberación de la esclavitud».[37] El tema del éxodo se manifiesta al principio de las leyes, no al comienzo del relato histórico en el libro de Éxodo. Es más, el paralelo de la ley de esclavo deudor en Deuteronomio 15:12-18 hace que la conexión histórica y teológica sea explícita: «Y te acordarás de que fuiste siervo en la tierra de Egipto, y que Jehová tu Dios te rescató; por tanto yo te mando esto hoy» (v. 15). Como ellos eran una

nación de esclavos redimidos, no sería ético que se sometieran unos a otros a esclavitud (ver la reprimenda en cuanto a esto en Jer. 34).

Si bien las leyes sobre los esclavos no son más aplicables físicamente, hay una aplicación teológica para los que están atentos al género. El éxodo y la liberación de la esclavitud reaparecen en toda la Escritura como recordatorios del compromiso de Jehová a una *relación* entre Él mismo y su pueblo, como en un pacto (hoy en día algunos subrayan la importancia del éxodo denominándolo la «resurrección» del Antiguo Testamento). Como las leyes son parte del pacto mosaico, Éxodo 21 debe leerse de manera paralela con otras porciones legales (como Deut. 15), así como diversos discursos en Deuteronomio donde aparece la frase «os ha rescatado de servidumbre».

A la luz de esto, la primacía de las leyes de esclavos en términos de su localización es un doble recordatorio. Primero, tiene la intención de generar compasión por aquellos en posiciones serviles (los hebreos no debían olvidar lo que era la esclavitud). Segundo, tiene la intención de alentar el aprecio por el acto de liberación que rescató a los hebreos de la esclavitud. Los autores del Nuevo Testamento utilizaron tales meditaciones sobre imágenes del éxodo (ver Hech. 7:36; 1 Cor. 10:1-2; Heb. 3:16-17; 8:9; 11:29). Los cristianos de nuestra época aumentarán su comprensión de la manera en que Jehová obra a través de las ilustraciones del Antiguo Testamento de las leyes de esclavos deudores en relación con el pacto mosaico.

Conclusión

Como las recopilaciones de leyes mosaicas son una parte del pacto mosaico, el estudio de las formas literarias de la ley y la legislación ritual debe ir precedido por un estudio del pacto. Un pacto define una relación y tiene condiciones y obligaciones para una o ambas partes. Para una correcta interpretación de la ley, entonces, es esencial el reconocimiento de la relación entre el pacto y la ley. Sin pacto no hay ley. En el Antiguo Testamento, la ley consiste en las condiciones del pacto de Dios con Israel. Aunque muchas leyes puedan parecer extrañas e incluso estrafalarias para la costumbre actual, se utilizaron en verdad para reforzar el pacto mosaico al recordarles a los israelitas física o visiblemente su compromiso.

El interrogante de si las leyes del Antiguo Testamento se aplican a los cristianos de hoy en día lo formulan con frecuencia los que se interesan

seriamente en estudiar toda la Biblia. Un enfoque hermenéutico concluye que existen leyes universales que se pueden aplicar a todas las culturas y las épocas, y que hay leyes relacionadas con la cultura que pueden aplicarse sólo en Israel. Entonces, la aplicación a nuestros días sólo abarcará las leyes universales, y las leyes relacionadas con la cultura podrán ignorarse. Sin embargo, este enfoque prueba lo imposible, dado que no hay evidencia en el texto de que los autores originales alguna vez hayan intentado realizar una distinción entre leyes universales y leyes ligadas a la cultura.

Hace falta un enfoque hermenéutico diferente. Por lo que Jesús sugirió en el Sermón del Monte (que la ley del Antiguo Testamento puede aplicarse al nuevo pacto), resulta evidente que el compromiso presupuesto en la ley para los israelitas es una cuestión mucho más seria para los cristianos de lo que la mayoría cree. Es más, la propia naturaleza de la ley como género lo sugiere. Al contrario que otros géneros, la ley ejemplifica el compromiso con una relación. Mientras la función de otros géneros es aconsejar, enseñar y reconocer los atributos divinos o llamar a las personas al arrepentimiento, la función del género de la ley es confirmar e ilustrar (tanto para sí como para el mundo) el *valor* de la relación entre Dios y su pueblo.

La interacción de la ley del Nuevo Testamento con el Antiguo indica que la ley del pacto mosaico se aplica bajo el nuevo pacto, aunque no en la misma forma. Hoy los creyentes no están atados a seguir la ley ceremonial que prohíbe la mezcla de diferentes telas en las vestiduras, pero sí están ligados a la importancia de dicha prohibición: la pureza. Para los santos del Antiguo Testamento, la prohibición fue un recuerdo físico de su compromiso. Para los santos del Nuevo Testamento, la prohibición es un recordatorio espiritual de su compromiso que ocasiona consecuencias según vivan en lo personal y relacional en este mundo. Lo primero es externo (con significado interno); lo último es interno y motivacional. Ser puros en el interior es incluso un desafío mayor que no mezclar diferentes tipos de telas en el exterior.

Como descendientes espirituales de Abraham, los cristianos tienen el deber de estudiar toda la ley del Antiguo Testamento, en especial el *motivo* de la ley. A partir de la ley del Antiguo Testamento surge una enorme riqueza de imágenes que subrayan los valores que declaran la relación del cristiano con Dios bajo el nuevo pacto. Los cristianos tienen la comunión y el bautismo como recordatorios físicos de la obra de Cristo, pero necesitan ver

la importancia de las normas de la ley del Antiguo Testamento como ilustraciones del verdadero compromiso en una relación de pacto con Dios. El pacto es un lazo o vínculo, no por medio de adhesivo, clavos o remaches, sino que es un vínculo *relacional.* Y un vínculo con tales características se ve fortalecido por expresiones tangibles de dicho lazo.[38]

Lecturas recomendadas
(material en idioma inglés)

Pacto

Baltzer, Klaus. *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish, and Early Christian Writings.* Traducido del alemán por David E. Green. Filadelfia, Fortress, 1971. Un estudio clásico que se consulta con frecuencia en cuanto a la estructura de los textos del pacto bíblico y su relación con los tratados del ACO (antiguo Cercano Oriente).

Davidson, Robert. *Covenant Ideology in Ancient Israel,* en *The World of Ancient Israel,* editado por Ronald E. Clements, 323-347. Cambridge, editorial de la Universidad de Cambridge, 1989. Un inteligente resumen sobre el debate docto moderno de los pactos en la Biblia a la luz de analogías del ACO y los modelos bíblicos.

Kitchen, Kenneth A. *The Fall and Rise of Covenant, Law and Treaty,* 40 (1989), 118-35. Una respuesta conservadora de un reconocido erudito a ciertas tendencias recientes entre los estudiosos de ver el pacto como un desarrollo tardío en Israel.

McCarthy, Dennis J. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament,* 2° ed. Roma, editorial del Instituto Bíblico, 1981. El tratamiento más importante de la relación entre los tratados del ACO y los pactos bíblicos.

Tadmor, Hayim. *Treaty and Oath in the Ancient Near East».* En *Humanizing America's Iconic Book,* editado por Gene M. Tucker y Douglas A. Knight. Chico, California, Scholars Press, 1982. Muy importante artículo que repiensa las comparaciones entre los pactos del AT y los tratados del ACO y se basa en el cuidadoso análisis de terminología y carácter de los textos.

Weinfeld, Moshe, *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East* 90 (1970), 184-203. Artículo que se cita con frecuencia, y se destaca por la distinción que hace entre los subsidios del ACO y

los tratados, y la sugerencia de que ciertos pactos del AT siguen el modelo de los subsidios en vez de los tratados, en especial los pactos abrahámico y davídico.

Weinfeld, Moshe, *The Loyalty Oath in the Ancient Near East* 8 (1976), 379-414. Los autores intentan impulsar el debate de los pactos bíblicos en otra dirección basada en otro conjunto de analogías del ACO.

Ley

Jackson, Bernard S. *Ideas of Law and Legal Administration: A Semiotic Approach.* En *The World of Ancient Israel*, editado por Ronald E. Clements, 185-202. Cambridge, editorial de la Universidad de Cambridge, 1989. Un excelente debate de la naturaleza de la ley bíblica tanto en el aspecto interno como en relación con textos del ACO.

Mendenhall, George E. *Ancient Oriental and Biblical Law.* En *Biblical Archaelogy Reader*, 3-24, tomo 3, 1954. Reimpresión, Nueva York, Doubleday, 1970. Conocido estudio de las formas de ley bíblica y la relación entre pacto y ley en el AT.

Patrick, Dale. *Old Testament Law*, Atlanta, John Knox, 1985. Uno de los resúmenes más amenos del tratamiento docto moderno de la ley del AT, escrito para estudiantes, no para eruditos.

Paul, Shalom. *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law.* 18. Leiden, E. J. Brill, 1970. Todo un clásico en el campo del estudio comparativo de las leyes en el libro del pacto.

Sprinkle, Joe M. *The Book of the Covenant: A Literary Approach.* 174; Sheffield Academic Press, 1994. Un debate reciente y de mucha ayuda, principalmente sobre Éxodo 19–24, desde el punto de vista literario más que legal.

Weinfeld, Moshe. *The Decalogue: Its Significance, Uniqueness and Place in Israel's Tradition*, en *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, editado por Edwin B. Firmage y otros. 3-47, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1990. Importante artículo que repasa la importancia del decálogo en el pacto y la ley bíblica.

Westbrook, Raymond. *Studies in Biblical and Cuneiform Law* 26. París, J. Gabalda, 1988. Introducción y serie de estudios concentrados en la relación comparativa entre la ley bíblica y la cuneiforme (p. ej. de la antigua Mesopotamia), escrito por uno de los principales eruditos de la época sobre el tema.

Culto

Anderson, Gary A. *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in their Social and Political Importance.* 41, Atlanta, Scholars Press, 1987. Una de las monografías más recientes sobre el sacrificio israelita de la antigüedad y su relación con su mundo.

Cohen, Mark E. *The Cultic Calendars of the Ancient Near East.* Bethesda, Maryland, 1993. Tratamiento sumamente académico de los distintos calendarios de actividades rituales y de fiestas relacionadas en el ACO desde Mesopotamia hasta Levante.

Haran, Menahem. *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School.* Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1985. Reimpresión con correcciones de esta obra de 1978 altamente recomendada, que abarca templos, sacerdocio, centralización del culto, rituales, símbolos y festivales.

Toorn, Karel van der. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study.* Países Bajos, Van Gorcum, 1985. Tratamiento de los temas principales de la ley y el culto desde el punto de vista comparativo, donde el autor llega a la conclusión de que los estándares morales del AT no eran superiores a los de los antiguos babilonios.

Notas

1. Consultar *The Ox That Gored,* de Jacob Joel Finkelstein (Filadelfia, American Philosophical Society, 1981).

2. Las publicaciones sobre el pacto han resurgido desde el clásico ensayo de G. E. Mendenhall *Covenant Forms in Israelite Tradition,* en *Biblical Archaeology Reader,* tomo 3; (1954, reimpresión, Nueva York, Doubleday, 1970), 25-53. No obstante, antes que Mendenhall, Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament,* 2 tomos, traducción J. A. Baker (Filadelfia, Westminster, 1961, primera edición publicada en alemán en 1933) sugiere que el pacto fue el centro de la teología del AT y que liga ambos testamentos.

3. Consultar *Covenant Ideology in Ancient Israel,* de R. Davidson, en *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives,* ed. Ronald E. Clements (Cambridge, editorial de la Universidad de Cambridge, 1989), 324.

4. Gene M. Tucker, *Covenant Forms and Contract Forms,* 15 (1965), 500.

5. Consultar *Literary Genres in PRU IV,* de F. Brent Knutson, en *Ras Shamra Parallels,* tomo 2, ed. Loren R. Fisher (Roma, Pontificium Institutum Biblicum, 1975), 187-198, para un texto de Ugarit con propuesta de pacto.

6. Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Genesis,* ed. N. Sarna (Filadelfia, The Jewish Publication Society, 1989), 220-222.

7. Sobre la importancia de las condiciones, consultar *Covenant and Commandment,* de Erhard Gerstenberger, PLB 84 (1965), 46.

8. La relación entre la ratificación del pacto mosaico en Éxodo 24:1-11 y la ratificación ritual anticipada del nuevo pacto en Lucas 22:19-20 es de destacar. Los dos paralelos principales son: (1) el vino que representa la sangre de Jesús (Luc. 22:20) se compara con la ceremonia de juramento con sangre (Ex. 24:6-8), y (2) el pan que representa el cuerpo de Jesús (Luc. 22:19) se compara con la comida en la montaña (Ex. 24:11). Los apóstoles, como judíos piadosos que eran y conscientes de Éxodo 24, por cierto no habrían pasado por alto la importancia de esto.

9. Klaus Baltzer, *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish, and Early Christian Writings*, trad. David E. Green (Filadelfia, Fortress, 1971, publicado antes en alemán en 1964), 16; comp. Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, ed. rev. (Roma, Biblical Institute Press, 1981), 140; y esp. Moshe Weinfeld, *Covenant Terminology in the Ancient Near East and Its Influence on the West*, 93 (1973), 190.

10. Mc Carthy, *Treaty and Covenant*, 297.

11. Moshe Weinfeld *Berith*, 2:273.

12. Para debatir sobre la distinción en la ley del AT, consultar *Old Testament Law*, de D. Patrick (Atlanta, John Knox, 1985), 21-24. El estudio clásico es *The Origins of Israelite Law*, de Albrecht Alt, en *Essays on Old Testament History and Religion*, trad. R. A. Wilson (Nueva York, Doubleday, 1967, primero publicado en alemán en 1934), 101-171.

13. Albrecht Alt, *The Origins of Israelite Law*, 157-158.

14. Dale Patrick, *Casuistic Law Governing Primary Rights and Duties*, 92 (1973), 180-181; ídem, *Old Testament Law*, 23-24.

15. Consultar el resumen y la crítica en *Law*, de W. M. Clark, en *Old Testament Form Criticism*, ed. J. H. Hayes (San Antonio, editorial de la Universidad Trinity, 1974), 132-34; Albrecht Alt, *The origins of Israelite Law*, 159 n. 106; H. Ringgren, «*Hāqaq*» , 5, 143.

16. Ver en especial Victor Avigdor Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, 115 (Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992); e ídem, *The Priestly Account of Building the Tabernacle*, 105 (1985), 21-30.

17. Wayne G. Strickland, ed., *The Law, the Gospel, and the Modern Christian: Five Views* (Grand Rapids, Zondervan, 1993), 30, 52-58, 99, 188-190, 240-276 y 336-337; además Walter C. Kaiser (h.), *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids, Zondervan, 1983), 44-48; ídem *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids, Zondervan, 1987), 155-166; y Christopher J. H. Wright, *The Ethical Authority of the OT: A Survey of Approaches*, 43 (1992), 205-20, 229.

18. Samuel E. Loewenstamm, *Law* en *Judges*, ed. B. Mazar, tomo 3 (Israel, Jewish History Publications, 1971), 233-35.

19. Ver en particular el debate y las citas en *Covenant Forms in Israelite Tradition*, Mendenhall, 32-36; Klaus Baltzer, *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish and Early Christian Writings*, 9-18; Dennis McCarthy, *Treaty and Covenant*, 51-81; y F. Brent Knutson, «*Literary Genres in PRU IV*», 160.

20. Moshe Weinfeld, «*The Loyalty Oath in the Ancient Near East*», 8 (1976), 405-412.

21. Moshe Weinfeld, *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, 90 (1970), 184-203; ídem, *Addenda* 92 (1972), 468-69.

22. Moshe Weinfeld, *The Covenant of Grant*, 185.

23. Bruce K. Waltke, *The Phenomenon of Conditionality within Unconditional Covenants*, en *Israel's Apostacy and Restoration: Essays in Honor of R. K. Harrison* ed. A. Gileadi (Grand Rapids, Baker, 1988), 123-39; y Ronald W. Pierce, *Covenant Conditionality and a Future for Israel*, 37 (1994), 27-38.

24. Donald J. Wiseman, *The Laws of Hammurabi Again*, 7 (1962), 166.

25. Donald J. Wiseman, *Law and Order in Old Testament Times*, *Vox Evangelica* 8 (1973), 5-21.

26. Ver el debate y la bibliografía sobre tales edictos en Gregory Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, 141 (Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993), 57-60; y Hannes Olivier, «*The Periodicity of the mēšarum again*», en *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies* for F. C. Fensham, 48, ed. W. Claassen (Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988), 227-235.

27. Para debatir sobre los detalles y la bibliografía, consultar *Leviticus 1-16*, de Jacob Milgrom, Anchor Bible (Nueva York, Doubleday, 1991), 349-56.

28. J. B. Pritchard, ed. *Ancient Near Eastern Texts*, 208.

29. Consultar *The Book of the People*, de William W. Hallo, 225 (Atlanta, Scholars Press, 1991), 64-65 y la literatura citada allí. Para paralelos sobre el culto bíblico, consultar *Leviticus 1—16*, de Jacob Milgrom, 1158-1163. Para consultar una investigación de los estándares racionales y morales de la ley y el culto en Israel comparado con la ley y el culto de la antigua Mesopotamia, ver *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*, de Karel van der Toorn (Países Bajos, Van Gorcum, 1985).

30. Para un debate reciente sobre la investigación de esta sección de leyes, ver en especial *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, de Gregory Chirichigno, 186-255; y *The Book of the Covenant: A Literary Approach*, de Joe M. Sprinkle, 174 (Sheffield, 1994), 50-72.

31. A pesar de los argumentos en contrario, es claramente casuístico (Sprinkle, *The Book of the Covenant*, 66-67; consultar *Casuistic Law*, de Patrick, 180-82.

32. Consultar el debate sobre comparaciones y contrastes en *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, de Gregory Chirichigno, 218-26.

33. Ver p. ej. 177, párrafos 280-81.

34. Gregory Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel*, 145-85.

35. Ver p. ej. leyes de Hammurabi (párrafos 199, 213-14, 219, 252, etc.) y leyes circundantes para el trato contrastado entre un hombre libre y un plebeyo (174-76).

36. Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (Grand Rapids, Eerdmans, 1976), 300-301.

37. Joe M. Sprinkle, *The Book of the Covenant*, 62. Si la postura de Craigie de que los israelitas tenían un «pacto» de esclavitud previo es correcta, entonces estas leyes de liberación de la deuda de esclavo podrían haber producido un impacto incluso mayor en la primera generación de israelitas; consultar Craigie, *The Book of Deuteronomy*, 79-83.

38. Es un placer dedicar este capítulo a mi amigo y colega, el Dr. Richard Patterson. Aunque nunca enseñamos juntos en la misma facultad, su ejemplo de erudición seria y evangélica sobre el AT y sus manifestaciones de amabilidad y aliento hacia mí como estudioso más joven han sido de estímulo para mis esfuerzos académicos y mi servicio al Señor.

7

ORÁCULOS DE SALVACIÓN

Willem A. VanGemeren

La estructura del Antiguo y del Nuevo Testamento se mantiene unida por una hebra: la salvación. Sin el tema común de la promesa, la bendición y la salvación, los libros de la Biblia jamás se hubiesen entretejido para formar este tapiz que conocemos como la revelación de Dios. Él es soberano, y su liberación llena de gracia se expresa de muchas maneras: perdón de pecados, justificación, santificación y liberación de las dificultades. Todas pueden resumirse en la palabra *salvación.* La salvación es cualquier acto de bondad y cuidado por parte de Dios, de justicia e imparcialidad, de su gracia al responder las oraciones de los pecadores.

Una faceta de la salvación es la *promesa*[1], un concepto prominente, en especial en el Antiguo Testamento. Su promesa a los patriarcas es representativa de las promesas de Dios[2]: «Y estableceré mi pacto entre mí y ti, y tu descendencia después de ti en sus generaciones, por pacto perpetuo, para ser tu Dios, y el de tu descendencia después de ti» (Gén. 17:7). Al garantizar la promesa con su presencia, este compromiso confortaba a los patriarcas en su estadía y a los israelitas durante la opresión en Egipto. La promesa es la certeza de que Jehová liberará a su pueblo y renovará su bendición. La promesa de Dios extiende su bondad de generación en generación, como le dijo a Isaac: «Yo soy el Dios de Abraham tu padre; no temas, porque yo estoy contigo» (Gén. 26:24).

Dios también es la fuente de *bendición.* Esta faceta de la salvación asegura vitalidad y bienestar a sus criaturas. La bendición es una situación en la que la vida es significativa y en la que las personas prosperan. En este estado, experimentan el cumplimiento de las necesidades básicas (alimento, bebida, refugio, seguridad), disfrutan de la vida, tienen una sensación de logro en el empleo y una vida familiar feliz. La bendición es la seguridad de que Jehová mantendrá la experiencia de bienestar para su pueblo. El tema de la bendición es de especial prominencia en Génesis.[3] El libro comienza con la bendición de Dios a todas las criaturas, en especial a los seres humanos (cap. 1) y finaliza con Jacob que bendice a sus hijos en Egipto (Gén. 49).

La plena aplicación de las promesas de Dios y la extensión de su bendición es la esperanza de cosas mejores en el futuro.[4] Los santos en el Antiguo Testamento, así como los que siguieron a la venida de Jesús, han vivido con la esperanza de una nueva era en la que no habrá más dolor ni angustia y en la que la bondad de Dios los rodeará por siempre. Esta expectación de un nuevo estado de existencia armoniosa y bendecida se menciona como «la ciudad de Dios» en el libro de Hebreos: «Porque esperaba [Abraham] la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios» (Heb. 11:10; comp. 13:14).

Las narraciones patriarcales de Génesis revelan cómo el pueblo escogido de Dios vivió con la realidad de la adversidad aunque Dios había prometido bendición. Ante la ausencia de cumplimiento, lucharon con Dios porque esperaban que su promesa se realizara (Gén. 12:2-3). Sin embargo, ellos sabían que Dios es fiel, aunque las particularidades de la vida interrumpían el cumplimiento de la promesa. Al enfrentar las adversidades, como la falta de un hijo, recibieron consuelo a través de una palabra de liberación, como el aliento dado a Abraham: «No temas, Abram; yo soy tu escudo, y tu galardón será sobremanera grande» (Gén. 15:1). Esta palabra tenía el formato de un *oráculo de salvación.*

En el libro de Éxodo, los israelitas clamaron con dolor ante la ausencia de la bendición de Dios: «Los hijos de Israel gemían a causa de la servidumbre, y clamaron; y subió a Dios el clamor de ellos con motivo de su servidumbre. Y oyó Dios el gemido de ellos, y se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob. Y miró Dios a los hijos de Israel, y los reconoció Dios» (Ex. 2:23-25). La respuesta de Dios llegó en forma de un oráculo a

Moisés desde la zarza ardiente: «Yo estaré contigo; y esto te será por señal de que yo te he enviado: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, serviréis a Dios sobre este monte» (Ex. 3:12).

Los oráculos (declaraciones directas de Dios a su pueblo) son comunes en todo el Antiguo Testamento. Los oráculos se dirigen a individuos en una necesidad presente y específica, los consuela con un mensaje de la presencia de Dios y promete liberación en el futuro. Esto es un trasfondo esencial para la comprensión de los mensajes de los profetas.

Por qué los oráculos de salvación son únicos

Los oráculos proféticos de salvación son continuos con la primera revelación de Dios a los patriarcas y a Moisés. Sin embargo, en los profetas, están agrupados en un nuevo contexto de los oráculos de juicio. A diferencia de los primeros oráculos de salvación, aquí el contexto es amenazadoramente sagrado, se habla del pecado de Israel, de la violación al pacto y de la inevitable e inminente llegada del día de Jehová.

El juicio era necesario. El malestar de cada generación en Israel era la creencia complaciente de que Dios estaba atado a su pacto, que Él les debía protección de los enemigos, el cumplimiento de sus promesas y un estado final de bendición. Aunque los falsos profetas procuraron, por medio de sus propios oráculos de salvación, fomentar una teología de la prosperidad, los verdaderos profetas le recordaron de continuo al pueblo que quienes alardeaban de su maldad sólo se engañaban a sí mismos si esperaban liberación (ver Amós 5:18; Jer. 7:4,10; 8:8-12). En medio de estos anuncios de juicio hay oráculos de salvación.

Al parecer, las palabras de salvación parecen estar fuera de lugar en medio de tal juicio. Sin embargo, es así debido a las promesas divinas a los patriarcas y a Moisés de que esas palabras eran apropiadas. Mientras que eran parte previa de la narración de las luchas de los patriarcas o de la esclavitud de Egipto, ahora están dispuestos entre los anuncios de juicio debido a la ruptura del pacto del pueblo. Dado que en todo el Antiguo Testamento Dios procuró de manera constante dar salvación y bendición, la desobediencia del pueblo constituye una era más en que esto tiene lugar. Los verdaderos profetas de Dios tanto afligen al que está confortable como consuelan al afligido.

Como parte del consuelo, los profetas proclamaron un oráculo de confianza en que Dios había escuchado las oraciones de su pueblo. Las palabras proféticas de salvación, ya sea en la narrativa histórica o en los escritos proféticos, revelan dos partes principales:

- La *fórmula del mensajero.* El profeta autenticó su mensaje por medio de un llamado al que lo había enviado. Aunque las palabras eran de autoría humana, eran divinas en su poder para cumplir el oráculo. Por eso, era común que los profetas apelaran a su posición de mensajeros por medio de frases estereotipadas como: «Jehová el Dios de Israel dice así» o «así ha dicho Jehová». Así como los oráculos de salvación, los anuncios de juicio también comienzan con una fórmula de mensajero.

- Una *palabra de salvación.* La palabra es un aliento al pueblo a no temer, y asegurarles la presencia de Dios y su intervención a favor de ellos. Los anuncios de juicio, por otro lado, siguen la fórmula del mensajero con una acusación de haber obrado mal seguida de las consecuencias de tal obrar (juicio).

La función de los oráculos de salvación como género profético es ofrecer seguridad al fiel de que Dios escucha, y reafirmar que Dios está comprometido con sus promesas. Por otro lado, la función de los anuncios de juicio como género profético es proclamar juicio (en parte para que la gente sepa que proviene de la soberana mano de Dios) o advertir sobre el juicio (traer arrepentimiento antes de que venga el juicio). Como se puede observar en Isaías, Oseas, Sofonías y Habacuc, los profetas con frecuencia incluyen estas dos preocupaciones lado a lado: justicia junto con misericordia; juicio y el final de una relación junto con ideas de purificación, un remanente y un nuevo reino.

Además de la distinción entre los oráculos de salvación y los anuncios de juicio, los oráculos de salvación de los profetas que escriben deben diferenciarse de los profetas orales (como Elías, que no escribió un libro canónico). En los libros históricos, los profetas *orales* se dirigen a los individuos durante un tiempo de crisis o amenaza (hambre, disturbio político, guerra) y la narración registra el momento de cumplimiento. Ahías profetizó que el

reino, tras la muerte de Salomón, se dividiría. Esto sucedió cuando las tribus del norte se separaron y Jeroboam, el receptor del oráculo, se convirtió en rey de estas tribus. Su cumplimiento es ahora un registro de la historia y una reivindicación de la fidelidad de Dios a su palabra. De manera similar, en la historia del conflicto de Israel con los arameos, un profeta anónimo alentó al impío Acab con un oráculo de salvación: «Así ha dicho Jehová: ¿Has visto esta gran multitud? He aquí yo te la entregaré hoy en tu mano, para que conozcas que yo soy Jehová» (1 Rey. 20:13). Acab salió victorioso. Por otro lado, los profetas *escritores* por lo general se dirigen a grupos de personas. Ellos abren los ojos de la fe al obrar de Dios en su salvación en un futuro distante como parte de una serie de eventos interrelacionados. En vez de un momento, es una historia de cumplimiento.

Aunque los oráculos de salvación tienen características distintivas que los diferencian de otras clases de profecías, son un compuesto de al menos dos subgéneros, según los profetas los tomaron prestados y adaptaron al componer los oráculos de salvación.[5] Uno de los subgéneros, la *promesa de salvación*, menciona las necesidades del pueblo de usar la forma de un oráculo de reafirmación a un individuo. De esta manera, a Israel se lo trata como si fuera una persona. Tales promesas de salvación incluyen: la reafirmación de la promesa de Dios, las bases para la reafirmación y la futura transformación de juicio a salvación o de tristeza a gozo (aunque no necesariamente en ese orden). Por ejemplo:

Palabras tranquilizadoras	«No temas, porque yo estoy contigo;
Transformación futura	del oriente traeré tu generación, y del occidente te recogeré. Diré al norte: Da acá; y al sur: No detengas; trae de lejos mis hijos, y mis hijas de los confines de la tierra, todos los llamados de mi nombre;
Bases para las palabras tranquilizadoras	para gloria mía los he creado, los formé y los hice» (Isa. 43:5-7).

Otro subgénero, la proclamación de la salvación, responde a un lamento comunitario y, al hacerlo, toma gran parte del vocabulario del lamento. La proclamación tranquiliza al pueblo de Dios y le da una base de esperanza de que los actos futuros de Dios aliviarán la situación actual. Entonces, la proclamación también tiene los tres componentes: la confirmación de la promesa de Dios, la base para la tranquilidad y la transformación futura. En contraste con la seguridad de salvación, donde el profeta alienta al pueblo en su temor y lo llama a mirar los hechos pasados y presentes de Dios, la proclamación de salvación clama para que la gente mire por fe a los actos futuros de salvación como la base del consuelo. Por ejemplo:

Lamento	«Los afligidos y menesterosos buscan las aguas, y no las hay; seca está de sed su lengua;
Palabras tranquilizadoras	yo Jehová los oiré, yo el Dios de Israel no los desampararé.
Transformación futura	En las alturas abriré ríos, y fuentes en medio de los valles; abriré en el desierto estanques de aguas, y manantiales de aguas en la tierra seca. Daré en el desierto cedros, acacias, arrayanes y olivos; pondré en la soledad cipreses, pinos y bojes juntamente,
Palabras tranquilizadoras	para que vean y conozcan, y adviertan y entiendan todos,
Bases para la tranquilidad	que la mano de Jehová hace esto, y que el Santo de Israel lo creó» (Isa. 41:17-20).

El oráculo de salvación es, en síntesis, una palabra de Dios que asegura al pueblo la validez de la promesa de Dios durante una crisis y sobre su liberación de una situación adversa. Con frecuencia se la presenta con una fórmula de mensajero como: «Así ha dicho Jehová»; ofrece tranquilidad a Israel al exhortarlos a no tener miedo (p. ej. Isa. 41:14; Jer. 30:10); afirma el compromiso divino a sus promesas y reitera la salvación como parte de la promesa. La salvación puede ser una victoria sobre los enemigos, que da como

resultado el gozo por un nuevo acto de Dios, o la restauración del pueblo escogido a la tierra prometida.

Dónde se encuentran los oráculos de salvación

En la literatura del antiguo Cercano Oriente aparecen pocos paralelos formales a los oráculos de salvación. La fórmula «no temas» está ejemplificada en un oráculo referido a Esarhaddon, donde la diosa Ishtar lo tranquiliza diciéndole que el problema actual se aliviará:

> [Esarhad]don, rey de las tierras, ¡no temas! Que el viento que sopla contra ti con una sola palabra mía cesará. Tus enemigos... huirán apenas te les aproximes... ¡Yo soy Ishtar de Arbela! Esperaré a tus enemigos. Los entregaré en tu mano. Yo, Ishtar de Arbela, iré delante de ti y detrás de ti. ¡No temas!... ¡No temas, Esarhaddon! Yo, el dios Bel, te hablo... Sesenta grandes dioses están junto a mí y te protegen... alineados para la batalla.[6]

Asurbanipal recibe un oráculo similar:

> La diosa Ishtar escuchó mis ansiosos suspiros y dijo: «¡No temas!» y confía en mí (diciendo)... «Come, bebe vino, gózate, alaba mi divinidad, mientras yo voy y hago esa obra para ayudarte a alcanzar el deseo de tu corazón».[7]

Los oráculos del Cercano Oriente no sólo prometen protección y victoria sino que también aseguran bendición. En una serie de profecías en cuanto a los gobernantes, el oráculo promete que el pueblo experimentará adversidad, pero también bendición: «Los templos de los dioses [serán restaurados]... [habrá] lluvia (favorable) y riego en la tierra. El pueblo que haya experimentado el mal [experimentará el bien]».[8]

No obstante, los paralelos extrabíblicos difieren de los oráculos proféticos de la Biblia. Los profetas se dirigían al pueblo en general, mientras que los paralelos extrabíblicos pronunciaron oráculos a personas (reyes).[9] Es más, los oráculos de salvación son un desarrollo exclusivo en Israel en donde los mensajes proféticos no sólo se basan en una herencia común sino que están integralmente relacionados unos con otros. Los oráculos individuales se recolectaron y colocaron dentro de un nuevo contexto de escritura

canónica, lo que a su vez es una parte de un cuerpo profético, y este cuerpo está relacionado orgánica y canónicamente con la ley y con los escritos.

Interpretación de los oráculos de salvación

Así como en toda la Escritura, los libros proféticos reflejan ciertas características del contexto cultural, religioso y literario en el que se escribieron. Para una adecuada interpretación, los siguientes principios guiarán a los lectores a un entendimiento del contenido y del contexto de los oráculos de salvación.

Lineamientos para la interpretación

1. *Ser sensible a las imágenes proféticas.* En vez de dar una declaración de salvación directa o analítica, como lo hacen con frecuencia los profetas orales, los oráculos de salvación expresan la Palabra de Dios en imágenes. Estas imágenes desafían las mentes modernas a conectar texto con texto e imagen con imagen, y descubrir un entendimiento más holístico de la Palabra de Dios. Por ejemplo, Isaías compara el exilio con la desolación y el desierto: «Porque los palacios quedarán desiertos, la multitud de la ciudad cesará; las torres y fortalezas se volverán cuevas para siempre, donde descansen asnos monteses, y ganados hagan majada» (Isa. 32:14; comp. 6:11; 27:10). En contraste, la restauración se compara con arroyos, un camino y con la renovación del desierto: «Se alegrarán el desierto y la soledad; el yermo se gozará y florecerá como la rosa… El lugar seco se convertirá en estanque, y el sequedal en manaderos de aguas» (Isa. 35:1,7a). Esta imagen subraya de manera vívida el mensaje de juicio y de restauración del profeta.

2. *Relacionar la seguridad de las promesas y las bendiciones con los compromisos previos de Dios hechos con la creación, con Abraham, con Moisés y con David.* El trasfondo para la interpretación debe ser siempre la revelación divina de sus promesas. Él le aseguró a Noé su cuidado constante de la vida; a Abraham, su presencia y protección, una descendencia fiel y una tierra; a Moisés, la consagración de un pueblo de Dios escogido, santo y real; y a David, una dinastía y un reino. Los oráculos han de interpretarse en relación unos con otros.

Los oráculos de salvación no sólo se basan en los compromisos previos de Dios, sino que los complementan. Por ejemplo, en los profetas, la promesa

de Dios de salvación se explica en la persona de un gobernante davídico que vendrá con humildad: «Alégrate mucho, hija de Sion; da voces de júbilo, hija de Jerusalén; he aquí tu rey vendrá a ti, justo y salvador, humilde, y cabalgando sobre un asno, sobre un pollino hijo de asna» (Zac. 9:9; comp. Isa. 42:1-4). Y él sufrirá indirectamente (ver Isa. 52:13; 53:12). Son los profetas los que revelan la inclusión de otras naciones en las promesas y la bendición de Dios. Aunque los profetas son ambivalentes en la naturaleza de tal inclusión, abren la puerta a la participación igualitaria en el pacto davídico (ver Amós 9:12)[10], a la oración (ver Isa. 56), a la adoración de Dios (ver Sof. 2:11; Mal. 1:11) y al reino de Dios (ver Miq. 4:1-5; Zac. 8:20-23; 9:10).

Por consiguiente, el reino de Dios se somete a la universalización y el concepto de pueblo de Dios a la internalización. Por un lado, el dominio de Dios será de costa a costa: «Porque la tierra será llena del conocimiento de la gloria de Jehová, como las aguas cubren el mar» (Hab. 2:14; comp. Isa. 6:3). Por el otro, los sujetos de su dominio pasarán por una transformación espiritual por la cual todos los que Jehová ha llamado tienen el Espíritu de Dios en ellos, sean hombres o mujeres, destacados o modestos, jóvenes o ancianos, judíos o gentiles (ver Joel 2:28-32). En consecuencia, los oráculos proféticos anticipan la extensión de las promesas y la bendición más allá de la tierra prometida hacia una «nueva tierra». El estado renovado estará caracterizado por el Espíritu de Dios y por la verdadera rectitud:

> ...hasta que sobre nosotros sea derramado el Espíritu de lo alto, y el desierto se convierta en campo fértil, y el campo fértil sea estimado por bosque. Y habitará el juicio en el desierto, y en el campo fértil morará la justicia. Y el efecto de la justicia será paz; y la labor de la justicia, reposo y seguridad para siempre. Y mi pueblo habitará en morada de paz, en habitaciones seguras, y en recreos de reposo. Y cuando caiga granizo, caerá en los montes; y la ciudad será del todo abatida. Dichosos vosotros los que sembráis junto a todas las aguas, y dejáis libres al buey y al asno (Isa. 32:15-20; comp. 65:17-24).

Sin embargo, los malvados no compartirán la visión ni su cumplimiento. Los oráculos proféticos dispensan liberación a los débiles y a los humildes, pero se la niegan a los orgullosos y a los arrogantes: «El lobo y el cordero serán apacentados juntos, y el león comerá paja como el buey; y el

polvo será el alimento de la serpiente. No afligirán, ni harán mal en todo mi santo monte, dijo Jehová» (Isa. 65:25; comp. 11:9).

3. *Examinar el trasfondo dual de los exiliados y el restablecimiento de los exiliados a la tierra.* Los profetas consolaron a las personas que clamaron por la liberación divina en el contexto de juicio y aflicción. Isaías 40–55 forma una colección de oráculos de salvación, presentada por las conocidas palabras: «Consolaos, consolaos, pueblo mío, dice vuestro Dios» (40:1). Estas palabras de consolación proclaman un gran futuro. ¡El exilio no es el final! Más allá del exilio hay una era de renovación y de transformación.

Cuando Jehová revocó los privilegios de Israel y quitó su gracia, las naciones deshonraron y pisotearon el pueblo del pacto: «Sus puertas se entristecerán y enlutarán, y ella, desamparada, se sentará en tierra» (Isa. 3:26). El exilio fue una etapa de humillación y una expresión del día de Jehová en la historia (ver Isa. 3:13-14).

La proclamación de salvación del profeta en Isaías 4 es una inversión de la desgracia y una ventana dentro del futuro grande y glorioso. En vez de desgracia y vergüenza, el pueblo gozaría de un nuevo estadio de belleza y gloria. En vez de ser juzgados como inmerecedores de su gracia y parias en su ciudad, Jehová limpiará, perdonará y santificará: «Y habrá un abrigo para sombra contra el calor del día, para refugio y escondedero contra el turbión y contra el aguacero». (v. 6).

4. *Interpretar los oráculos proféticos desde la perspectiva de la transformación.* Es una transformación que se extiende a todas las áreas: el pueblo, el liderazgo y la tierra. La gente será de nuevo humilde, fiel y llena del Espíritu. La realidad de la salvación transformará el exilio («las cosas antiguas») en una «nueva» era de actividad divina: «He aquí se cumplieron las cosas primeras, y yo anuncio cosas nuevas; antes que salgan a luz, yo os las haré notorias» (Isa. 42:9). Por medio de la imagen de una senda por el desierto, él invita a su audiencia a ver la salvación de Jehová: «He aquí que yo hago cosa nueva; pronto saldrá a luz; ¿no la conoceréis? Otra vez abriré camino en el desierto, y ríos en la soledad» (Isa. 43:19).

La transformación se extiende al liderazgo. El profeta apunta en la dirección de un hijo del Rey, un descendiente de David. Él será un rey fiel y justo (ver Isa. 11:2-4) y extenderá y establecerá el reino de Dios: «Lo dilatado de su imperio y la paz no tendrán límite, sobre el trono de David y sobre su reino, disponiéndolo y confirmándolo en juicio y en justicia desde

ahora y para siempre. El celo de Jehová de los ejércitos hará esto» (Isa. 9:7). Esta nueva era de salvación traerá consigo una era de bendición y gloria sin precedentes: «Acontecerá en aquel tiempo que la raíz de Isaí, la cual estará puesta por pendón a los pueblos, será buscada por las gentes; y su habitación será gloriosa» (Isa. 11:10). Su reino extenderá sus beneficios de manera global sobre Israel y Judá (vv. 12-16) y a las naciones (v. 10). La vida sobre la tierra cambiará de manera radical.

5. *Comprender el cumplimiento de los oráculos como un proceso.* La operación de Dios en la historia redentora revela una conexión interna entre sus actos de liberación. Las conexiones son orgánicas, así como progresivas. Cada acto revela más acerca de la naturaleza del cumplimiento. En el proceso del cumplimiento, el significado del oráculo se hace cada vez más claro.

A diferencia del oráculo hablado a individuos, el cumplimiento es progresivo en el tiempo y no está ligado a un momento específico en el tiempo. Por lo tanto, Dios habló a Ezequías durante la siega en Jerusalén: «Y esto te daré por señal, oh Ezequías: Este año comeréis lo que nacerá de suyo, y el segundo año lo que nacerá de suyo; y el tercer año sembraréis, y segaréis, y plantaréis viñas, y comeréis el fruto de ellas» (2 Rey. 19:29). Dios dijo además: «Y me alegraré con Jerusalén, y me gozaré con mi pueblo; y nunca más se oirán en ella voz de lloro, ni voz de clamor» (Isa. 65:19). El último oráculo de salvación asegura al pueblo de Dios la transformación que comenzó con la restauración del exilio. La tristeza del exilio se transformó en exclamaciones de gozo cuando Dios restauró al pueblo (ver Sal. 126).[11] La restauración del exilio es una etapa en el progreso de la redención y es una parte integral de los acontecimientos que siguen: la venida de Cristo, la era de la Iglesia, el establecimiento del reino de Cristo y el nuevo cielo y la nueva tierra. En cada era, los piadosos experimentaron una expresión de la realidad de la presencia de Dios de la que el profeta testifica: «No trabajarán en vano, ni darán a luz para maldición; porque son linaje de los benditos de Jehová, y sus descendientes con ellos. Y antes que clamen, responderé yo; mientras aún hablan, yo habré oído» (Isa. 65:23-24).

Por consiguiente, es mejor hablar del cumplimiento como de un proceso en vez de un solo momento de cumplimiento, y ni siquiera de momentos de cumplimiento. El cumplimiento tiene varias etapas, y cada una está relacionada con el progreso de la redención. Es como el fluir de un río en su constancia de movimiento. Sin embargo, al igual que un río, puede revelar

períodos de movimiento repentino o períodos de estancamiento. La historia de la redención tiene muchos momentos distintivos de actividad divina en la historia: restauración del exilio, la venida de Jesús, el Espíritu Santo, la misión a los gentiles y la era de la Iglesia.

6. *Preguntarse qué respuesta provocó el profeta.* Los oráculos de salvación no procuran comparar periódicos con Biblias para perderse con los detalles del cumplimiento. Al tratar de imaginarse cómo determinada profecía en particular se inserta dentro de la secuencia cronológica, los intérpretes niegan la fusión profética de tiempo y eternidad. Esta fusión se resuelve en el nuevo cielo y la nueva tierra cuando la promesa se cumpla y cuando el estado de bendición sea una realidad. Sin embargo, cualquier etapa previa al estado eternal debe verse como una prueba o una señal de la realidad. La profecía en cuanto a un nuevo cielo y una nueva tierra es más que una meta cronológica o una profecía que pertenece a una era en particular en la historia de la redención, ni tampoco es una descripción de un reino milenial. Es escatológica. Sin embargo, el idioma de la presencia de Dios es sumamente realista y aplicable a todas las épocas de la historia de la redención: «Y antes que clamen, responderé yo; mientras aún hablan, yo habré oído» (Isa. 65:24).

En lugar de proveer una cronología del futuro, la proclamación invita a una respuesta en el presente. La salvación provista es por gracia y es gratis, pero la gente debe responder a la oferta gratuita de Dios. Por un lado, el pecador ha de arrepentirse volviéndose a Dios como la única fuente de bondad y de bendición, dejando de lado su malvada manera de vivir y viendo sus actos «buenos» como corruptos. Ambos aspectos son parte de la proclamación de Isaías: «Buscad a Jehová mientras puede ser hallado, llamadle en tanto que está cercano. Deje el impío su camino, y el hombre inicuo sus pensamientos, y vuélvase a Jehová, el cual tendrá de él misericordia, y al Dios nuestro, el cual será amplio en perdonar» (Isa. 55:6-7; comp. 64:6-7).

Por otro lado, el mensaje debe proclamarse en alta voz y por todas partes. Todos deben escuchar que el Señor es justo y que se preocupa por los suyos. Los testigos hablan de la participación divina en la historia de la redención, de su dominio y de su soberanía suprema en todas las naciones: «No temáis, ni os amedrentéis; ¿no te lo hice oír desde la antigüedad, y te lo dije? Luego vosotros sois mis testigos. No hay Dios sino yo. No hay Fuerte; no conozco ninguno» (Isa. 44:8; comp. 43:9-12; 55:4).

7. *Buscar el cumplimiento pleno de los oráculos de salvación en la venida de Jesús.* El «evangelio» del Antiguo Testamento prepara la escena para el evangelio del reino en el Nuevo Testamento. La salvación es el tema del Antiguo Testamento, dado que el pueblo de Dios recibió certezas de tal salvación y disfrutó de los beneficios de los hechos divinos de liberación. El Antiguo Testamento es el registro de la fidelidad de Dios. En la venida de Jesús, la salvación se hace más evidente:

> «Los profetas que profetizaron de la gracia destinada a vosotros, inquirieron y diligentemente indagaron acerca de esta salvación, escudriñando qué persona y qué tiempo indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en ellos, el cual anunciaba de antemano los sufrimientos de Cristo, y las glorias que vendrían tras ellos. A estos se les reveló que no para sí mismos, sino para nosotros, administraban las cosas que ahora os son anunciadas por los que os han predicado el evangelio por el Espíritu Santo enviado del cielo; cosas en las cuales anhelan mirar los ángeles» (1 Ped. 1:10-12).

Los beneficios del dominio de Cristo ya los conocen y los experimentan todos los que son nuevas criaturas en Jesucristo, pero el cumplimiento de su herencia aguarda su venida en gloria cuando establecerá su reino y renovará todas las cosas. Entonces las bendiciones de Dios los superarán. Se apropiarán de las promesas cuando su tristeza se transforme por completo en gozo:

> «Y destruirá en este monte la cubierta con que están cubiertos todos los pueblos, y el velo que envuelve a todas las naciones. Destruirá a la muerte para siempre; y enjugará Jehová el Señor toda lágrima de todos los rostros; y quitará la afrenta de su pueblo de toda la tierra; porque Jehová lo ha dicho» (Isa. 25:7-8).

Lectura de Jeremías para hallar algo más que juicio

A Jeremías, por lo general, se lo conoce como el profeta llorón por sus lamentaciones, o el profeta pesimista por sus varios anuncios de juicios. Sin embargo, pueden hallarse palabras de esperanza con el formato de oráculos de salvación en medio de pasajes que hablan de acusaciones y destrucción.

Por ejemplo, en medio del libro, Joaquín (también llamado Jeconías o Conías) recibe una profecía de juicio que es la más severa (ver Jer. 22:24-30), se reprende a los falsos profetas (cap. 23) y se resuelve la cautividad (caps. 25 y 27). No obstante, a través de estos capítulos se pueden encontrar palabras de esperanza, como la profecía del renuevo justo (23:5) y la carta de aliento a los que estaban en el exilio (cap. 29).

Jeremías 30, una colección de oráculos que finalizan con la frase «el fin de los días» (vv. 3,24) entremezcla juicio y salvación. Aunque el capítulo comienza con un breve aliento de restauración final (v. 3), dicha restauración sólo se logra por medio del dolor agudo (vv. 6-7). La idea de castigo reaparece en los vv. 14-15, aunque el enfoque del capítulo está en los oráculos de salvación como en los vv. 10-11. Es como si el profeta proveyera de imágenes poéticas de salvación prometidas en la carta del capítulo 29.

> «Tú, pues, siervo mío Jacob, no temas, dice Jehová, ni te atemorices, Israel; porque he aquí que yo soy el que te salvo de lejos a ti y a tu descendencia de la tierra de cautividad; y Jacob volverá, descansará y vivirá tranquilo, y no habrá quien le espante. Porque yo estoy contigo para salvarte, dice Jehová» (Jer. 30:10-11a).

Este oráculo evidencia todas las características principales de los oráculos de salvación: incluye una *fórmula del mensajero* que confirma su autenticidad (la frase «dice Jehová») y una *palabra de salvación* («yo soy el que te salvo»). El final del oráculo lleva la marca de otra fórmula del mensajero que da inicio a un nuevo oráculo.

Como fueron dados a personas en necesidad, los oráculos incluyen dos elementos en su contenido: alientan al pueblo con el mensaje de la presencia de Dios y prometen liberación. El aliento se da por la frase inicial («no temas»), mientras que la promesa se observa en una bendición escatológica: liberación de las ataduras, regreso a la tierra prometida y un estado de bendición («paz y seguridad», con «no habrá quien le espante»). En términos de una estructura más específica, este oráculo es una *promesa de salvación.* La forma de este subgénero expresa su oráculo a una persona, e incluso aquí se hace referencia a Israel como Jacob, un siervo. Los elementos de tranquilidad («no temas»), la base de la tranquilidad («yo estoy contigo... estoy contigo para salvarte») y la transformación futura están presentes incluso en este texto breve.

Jeremías empleó al menos dos convenciones literarias. Para que la mente del lector regrese a los patriarcas (y a las promesas hechas a ellos), se usa dos veces el nombre *Jacob*. Esta repetición sirve de ayuda en relación con la reafirmación de promesas y bendiciones a los compromisos anteriores de Dios (hechos con la creación, con Abraham, Jacob, Moisés, etc.). Al mismo tiempo, otro recurso literario enfatiza la promesa de liberación al comenzar y terminar el oráculo con el mismo término (inclusión): «He aquí que yo soy el que te *salvo*».

Dentro del contexto de todo Jeremías 30, el trasfondo dual de exilio y restauración resulta evidente. La disciplina es necesaria para el pueblo de Dios (vv. 11-17), aunque se promete la restauración (vv. 18-21). Esta transformación («haré venir sanidad», «sanaré tus heridas», v. 17) es un *proceso*, y el cumplimiento de tal promesa no debería verse en un momento de la historia. Como cumplimientos tangibles del crecimiento de la promesa, el pueblo se puso a entonar canciones de gratitud, experimentaron el crecimiento en número y criaron hijos que crecieron en un contexto de seguridad e incluso de prosperidad (vv. 19-20). El proceso incluye la aparición de un nuevo líder, cuyo origen se halla dentro de la comunidad (v. 21). Él no es alguien de afuera que se entromete en Israel.

Conclusión

El oráculo de salvación tiene una larga historia. Abarca los testamentos con su maravilloso mensaje de que Dios no abandonó a su pueblo. El oráculo es la Palabra de Dios de que Él está presente, que ve, que se preocupa y que transformará la adversidad en algo bueno para su pueblo. Hace que se eleve un ojo de fe hacia el único que hizo la promesa y que aseguró su bendición sobre todos los que hayan depositado su confianza en Él. En la venida de Jesucristo, las promesas de Dios encuentran su confirmación «porque todas las promesas de Dios son en él Sí, y en él Amén, por medio de nosotros, para la gloria de Dios» (2 Cor. 1:20). En Jesucristo somos ricamente bendecidos y hemos recibido el Espíritu Santo como garantía de nuestra herencia: «En él también vosotros, habiendo oído la palabra de verdad, el evangelio de vuestra salvación, y habiendo creído en él, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es las arras de nuestra herencia hasta la redención de la posesión adquirida, para alabanza de su gloria» (Ef. 1:13-14).

Mientras esperamos la venida del Señor Jesucristo, los oráculos de salvación nos alientan a perseverar en la fe, a permanecer en la esperanza de nuestro glorioso llamado y a persistir en nuestro amor a Dios y a nuestros hermanos. Jesús vuelve y, cuando lo haga, se acomodará en la plenitud de nuestra redención, «para una herencia incorruptible, incontaminada e inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros, que sois guardados por el poder de Dios mediante la fe, para alcanzar la salvación que está preparada para ser manifestada en el tiempo postrero. En lo cual vosotros os alegráis, aunque ahora por un poco de tiempo, si es necesario, tengáis que ser afligidos en diversas pruebas» (1 Ped. 1:4-6).

Lecturas recomendadas

(material en idioma inglés)

Scott, Robert Balgarnie Young. *The Relevance of the Prophets.* Ed. rev. Nueva York, Macmillan, 1968. Aunque sea una fuente de años atrás, el capítulo 5 («*The Prophetic Word*») es una buena introducción a las formas de los oráculos proféticos.

VanGemeren, Willem A. *Interpreting the Prophetic Word.* Grand Rapids, Zondervan, 1990. El autor exige la importancia de los profetas al desarrollar una hermenéutica de cumplimiento progresivo, conectando a los profetas con el NT y con la situación contemporánea.

Westermann, Claus. *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament.* Traducido por Keith Crim. Louisville, Westminster/Knox, 1991. Un útil pantallazo y categorización de los oráculos a través de estrictas líneas de investigacion de crítica formal.

Como hay pocos libros sobre el género de los oráculos de salvación, los intérpretes no deberían rechazar las palabras sobre teología bíblica que debaten la salvación o artículos del periódico que cuestionan términos o expresiones halladas en los oráculos de salvación. Algunos ejemplos:

Conrad, Edgar W. «The Fear Not Oracles in Second Isaiah» 34 (1984), 126-52.

VanGemeren, Willem A. *The Progress of Redemption: The Story of Salvation from Creation to the New Jerusalem.* Grand Rapids, Zondervan, 1988.

Notas

1. Para el progreso de la salvación desde el Edén hasta la Nueva Jerusalén a lo largo de líneas redentoras históricas, consultar de Willem A. VanGemeren: *The Progress of Redemption: The Story of Salvation from Creation to the New Jerusalem* (Grand Rapids, Zondervan, 1988).

2. Para el énfasis en la promesa, consultar de Walter C. Kaiser (h.) *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids, Zondervan, 1978); también de Claus Westermann, ver *The Promises to the Fathers: Studies on the Patriarcal Narratives*, trad. David E. Green (Filadelfia, Fortress, 1980).

3. Allen P. Ross, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis* (Grand Rapids, Baker, 1988); Claus Westermann, *The Blessing God and Creation*, en *What Does the Old Testament Say About God?*, ed. Friedemann W. Golka (Atlanta, John Knox, 1979), 39-52.

4. Este tema lo desarrollo con más amplitud en mi obra sobre los profetas: *Interpreting the Prophetic Word* (Grand Rapids, Zondervan, 1990), ver en especial 88-92.

5. Consultar de Claus Westermann *Isaiah 40–66: A Commentary*, trad. D. M. G. Stalker (Filadelfia, Westminster 1969), 11-14; ídem, *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*, trad. Keith Crim (Louisville, Westminster/Knox, 1991).

6. *Ancient Near Eastern Texts* 3 605.

7. Ibíd., 606.

8. Ibíd., 607.

9. Para profundizar en el debate, consultar de John H. Walton *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels Between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (Grand Rapids, Zondervan, 1989) y Willem A. VanGemeren, *Interpreting the Prophetic Word* (Grand Rapids, Zondervan, 1990).

10. Walter C. Kaiser (h.) se refiere al pacto davídico como un «privilegio para la humanidad» en *The Blessing of David: The Charter for Humanity*, en *F. S. Allis, The Law and the Prophets: Old Testament Studies Prepared in Honor of Oswald Thompson Allis*, John H. Skilton, ed. (Nutley, Nueva Jersey, Presbyterian and Reformed, 1974), 298-318.

11. Willem A. VanGemeren, «Psalms», en *The Expositor's Commentary on the Bible*, ed. F. E. Gaebelein (Grand Rapids, Zondervan, 1991), 789-92.

8

ANUNCIOS DE JUICIO

Trent C. Butler

Los profetas de Dios enfrentaron una tarea tremenda: hacer que el pueblo escogido crea que Dios los juzgaría, los disciplinaría y los castigaría. ¿Qué alternativa tenían los profetas? Dios había hablado. Había establecido su pacto con Moisés en el Sinaí y condujo a un pueblo rebelde por el desierto. Luego observó a un pueblo victorioso bajo las órdenes de Josué que se convertía en un pueblo donde cada uno actuaba según su parecer en vez de según las exigencias del pacto de Dios. Él estableció un reino, convirtió a su pueblo en el más rico y poderoso del mundo para luego observar cómo la perfecta desobediencia se convertía en su estilo de vida. Usó profetas como Natán, Elías y Eliseo para que guiaran a su pueblo y lo trajeran de vuelta... sin resultado. Dividió un reino en dos. Tal disciplina tuvo poco resultado en conseguir que el pueblo se volviera a Dios. El juicio parecía ser la única opción posible para Dios. Por consiguiente, ya sea que les gustara o no lo que tenían que oír, los profetas predicaron con fidelidad un juicio inminente. El amor paternal de Dios ansiaba una relación de amor con su pueblo; su rectitud exigía obediencia para que un pueblo pudiera cumplir su misión redentora:

> «Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo. Cuanto más los llamaban los profetas, tanto más se alejaban de ellos; seguían sacrificando a los Baales y quemando incienso a los ídolos. Sin embargo yo enseñé a andar a Efraín, yo lo llevé en mis brazos; pero ellos no compren-

dieron que yo los sanaba. Con cuerdas humanas los conduje, con lazos de amor, y fui para ellos como quien alza el yugo de sobre sus quijadas; me incliné y les di de comer. No volverán a la tierra de Egipto, sino que Asiria será su rey, porque rehusaron volver a mí» (Os. 11:1-5, LBLA).

Los mensajeros que Dios llamó ingresaban a los mercados de Israel y de Judá para proclamar el mensaje del Señor. Sin embargo, tal mensaje de juicio inminente no halló receptores. Acaz no quiso escuchar el llamado de Isaías a la fe (ver Isa. 7). Israel rechazó el amor que Oseas proclamó en su vida personal y en la palabra hablada. El sacerdote Amasías echó a Amós del templo de Betel (ver Amós 7). Judá ignoró el clamor de Miqueas por justicia, misericordia y humildad ante Dios (ver Miq. 6). Por último, Habacuc cuestionó a Dios acerca de su justicia al castigar el mal y aprendió que el justo debe vivir por fe, un estilo de vida que Judá rechazaba (ver Hab. 2). Dios tenía todas las razones para hacer que la malvada Babilonia castigara a los hijos infieles que Él había escogido para su misión. Jeremías clamó ante Dios para que lo liberara de su llamado profético aunque tuviera que sufrir persecución, rechazo y prisión por parte de los reyes de Judá. Jeremías no vio otra salida. Siguiendo la palabra de Dios, anunció al pueblo que debía someterse al enemigo babilónico y soportar el castigo que Dios había proclamado.

Dicho mensaje no era comercializable. En cambio, el mercado destruyó a los vendedores. El inspirado escritor del Nuevo Testamento resumió la destrucción de la voz profética de manera vívida: «Otros experimentaron vituperios y azotes, y a más de esto prisiones y cárceles. Fueron apedreados, aserrados, puestos a prueba, muertos a filo de espada; anduvieron de acá para allá cubiertos de pieles de ovejas y de cabras, pobres, angustiados, maltratados; de los cuales el mundo no era digno; errando por los desiertos, por los montes, por las cuevas y por las cavernas de la tierra» (Heb. 11:36-38).

Cómo proclamaron los profetas el mensaje de Dios

Todo el tiempo los profetas intentaron advertir al pueblo, sermón tras sermón, con la predicación acerca del juicio venidero. ¿Cómo? Escuchaban a Dios. Tomaban el mensaje que daban, usaban poesía creativa con permanentes imágenes para atrapar la atención de la audiencia y anunciaban a

Israel y Judá lo que Jehová Dios les decía. Utilizaron poderosos modelos de discurso diseñados para transformar el pensamiento de la gente.[1]

¿Por qué el juicio? Esta cuestión es esencial en el estudio de la profecía bíblica. Sólo un análisis exhaustivo de las advertencias de juicio de los profetas puede brindar una respuesta. Tal análisis y respuesta nos apartará de la simple malinterpretación del profeta, de su tarea y su mensaje, y nos conducirá a un entendimiento de quiénes eran los profetas, qué querían conseguir y cómo lo lograron. El análisis se centrará en el anuncio de juicio profético, dado que este es el principal instrumento de discurso que escogieron.

El estudio de los discursos proféticos se ha desarrollado con dos enfoques. Se ve a los profetas como emisores de amenazas y reproches (Gunkel) o se los ve como emisores de anuncios de juicio y las razones para ello (Westermann). El primer enfoque clama por una respuesta para evitar el juicio. El arrepentimiento sería una de esas respuestas.[2] El segundo enfoque al parecer hace que la respuesta sea inútil, tan sólo anuncia y explica el juicio inevitable.[3] Los dos enfoques muestran por qué el entendimiento de los géneros proféticos es tan importante. La comprensión de los géneros ayuda al lector a entender el tipo de respuesta que se espera.

El mismo encabezado podría aparecer en la portada de un periódico, en la página de la editorial o entre los avisos publicitarios. La gente responderá a las mismas palabras de maneras diferentes. ¿Por qué? La ubicación del titular y el tipo de material que sigue ayudan a que la gente pueda responder al material. Estos indicadores dan a los lectores la clave para reconocer el género o tipo literario del material. La única clave en cuanto a la intención del sermón profético puede estar en el conocimiento del género profético y su funcionamiento. ¿Está el profeta enseñando acerca de la naturaleza del juicio de Dios o acerca de la naturaleza del Dios que juzga? Es decir, ¿desea el profeta oidores que acepten un conocimiento intelectual o espera un cambio de actitud hacia Dios, aceptando el derecho divino de traer juicio sobre el pueblo que nada puede hacer para evitar dicho juicio? ¿Acaso Dios está advirtiendo al pueblo para que pueda evitar el juicio con un cambio de actitud y de acción? La intención del profeta al usar un género específico los ayuda a conocer sus opciones ante Dios. Si no conocen las opciones que el profeta presenta, podrían actuar en forma equivocada por ignorancia y no por desobediencia.

Funcionamiento de los anuncios de juicio

¿Cómo podrían los profetas convencer a Judá y a Israel a que acepten un producto que no deseaban? Ellos agregaron a una tradición profética en la que los profetas ingresaron al salón del trono real para anunciar los planes de Dios a los reyes de Dios. Samuel, Natán, Elías y Eliseo prepararon el camino a los profetas escritores. Estos, a su vez, asumieron roles que Israel ya conocía del salón del trono del rey y del salón de la corte del juez.

El discurso de juicio profético podría haber representado un uso profético del discurso del mensajero político. Un rey enviaba a su mensajero o embajador a una corte extranjera con un mensaje. El mensaje se entregaba con las palabras exactas del rey y luego se explicaba. El discurso del mensajero constaba, entonces, de dos partes: una acusación y un anuncio. Una fórmula del mensajero, «Así ha dicho Jehová», unía ambas partes en un mismo discurso.

El mensajero, especialmente en los informes escritos, presentaba su discurso informando el encargo del mensajero y presentando un resumen de lo que se iba a escuchar.

Primera Reyes 21:18-19 y 2 Reyes 1:3-4 se convierten en excelentes ejemplos de esa forma, con Amós 7:16-17 como ilustración de los libros proféticos, donde el encargo del mensajero no aparece. El libro de 1 Reyes 21:17-19 ilustra las partes del discurso del mensajero:

Encargo:

Entonces vino palabra de Jehová a Elías tisbita, diciendo:
Levántate, desciende a encontrarte con Acab rey de Israel, que está en Samaria; he aquí él está en la viña de Nabot, a la cual ha descendido para tomar posesión de ella. Y le hablarás diciendo:

Fórmula del mensajero:

Así ha dicho Jehová:

Acusación:

¿No mataste, y también has despojado?

Anuncio de juicio (que incluye otra fórmula del mensajero)

Y volverás a hablarle, diciendo: Así ha dicho Jehová: En el mismo lugar donde lamieron los perros la sangre de Nabot, los perros lamerán también tu sangre, tu misma sangre.

Segunda Reyes 1:3-4 nos muestra otro ejemplo:

Encargo:

Entonces el ángel de Jehová habló a Elías tisbita, diciendo: Levántate, y sube a encontrarte con los mensajeros del rey de Samaria, y diles:

Acusación:

¿No hay Dios en Israel, que vais a consultar a Baal-zebub Dios de Ecrón?

Fórmula del mensajero:

Por tanto, así ha dicho Jehová:

Anuncio de juicio:

Del lecho en que estás no te levantarás, sino que ciertamente morirás.

El discurso de juicio asume que el individuo ha violado la ley sobre la que descansa el pacto entre Dios y su pueblo. Es la manera de Dios de llevar adelante un procedimiento judicial normal contra un rey que parece estar por encima de tal procedimiento y no cuenta con alguna persona que instituya el proceso legal contra él.

El anuncio en sí consiste en una frase a título personal que informa una catástrofe futura que vendrá sobre la parte culpable. Los profetas con frecuencia incluyeron razones para el juicio. Las razones comienzan con una formulación bastante generalizada de la acusación; esta luego se desarrolla en detalles más concretos con ejemplos o una citación de la parte culpable a la que se le manifiestan los crímenes que se cometieron. Aunque el anuncio está casi siempre en segunda persona, las razones suelen darse en tercera

persona. Pueden apreciarse ejemplos de esta forma en Amós 4:1-2; Oseas 2:5-7; Isaías 8:6-8; 30:12-14; Miqueas 3:1-2,4; 2:1-4; 3:9-12; Jeremías 5:10-14 y 7:16-18,20.

Otra perspectiva del método de los profetas va más allá: de la dependencia a la esfera legal.[4] Koch habla de una *profecía del desastre* con tres partes: la indicación de la situación (o diatriba), la predicción del desastre (o amenaza) y una caracterización final que puede describir al emisor o al receptor del mensaje. La primera parte por lo general comienza con *porque* (*yaᶜanᵓasher*, ver Jer. 19:4) o una pregunta. La predicción del desastre inesperadamente emplea un tiempo verbal imperfecto con el negativo *lo'* en vez del perfecto profético esperado. Una segunda oración describe las consecuencias de la intervención divina. La caracterización final por lo general comienza con *porque* o *para* (*kî*) y es breve. La fórmula del mensajero puede aparecer antes de la primera o de la segunda sección. Todos los profetas, verdaderos y falsos, usaban la misma forma profética.

Dios no entregaba sus mensajes carentes de género. Estos incorporaban géneros de diversos elementos de la vida cotidiana dentro de un género mayor. La lista puede ser interminable y se completa sólo cuando se analiza cada narración de los profetas de la Biblia, así como cada sermón profético. Daremos un vistazo a algunos de los elementos principales que los profetas incorporaron en sus declaraciones de juicio.

El *oráculo de congoja* es un elemento principal. Se «usa en la literatura profética para criticar ciertas actitudes o acciones del pueblo y, en ocasiones, para anunciar un castigo por ello».[5] El oráculo de congoja consta de dos partes: la primera parte es una exclamación de consternación presentada por un *lamento* o un *ay* (la partícula *hoy̆*); la segunda es un participio que describe la acción equivocada o un sustantivo que da una caracterización negativa del pueblo. El oráculo continúa con varias formas gramaticales para mostrar los resultados de la conducta de lamento. Surgen los interrogantes sobre lo que produjo el lamento y de ese modo el llanto evocará a la audiencia. ¿Es este un elemento educativo de las escuelas de sabiduría que contrasta las formas de obrar bendecidas y malditas?[6] ¿O es el llanto de dolor en un funeral (ver Jer. 22:18)?[7] Esto último parece más probable: el profeta expresa dolor por el obrar del pueblo de Dios, que acarrea la ira divina por tal acción. Los oráculos de lamento se agrupan en Isaías 5; 10:1-11; 28:1-4; 29:1-4,15; 30:1-3; 31:1-4; Amós 5:18-6:7; Miqueas 2:1-4 y Habacuc 2.

El *oráculo de juicio* (*rib*) reúne a Israel en la corte para escuchar el veredicto de Dios. Consta de cinco partes:

1. Introducción que llama a la audiencia a escuchar y con frecuencia apela a los cielos y la tierra como testigos.
2. Cuestionamiento de los testigos y declaración de la acusación.
3. El abogado acusador se dirige a la corte y contrasta los pecados del pueblo con los actos salvadores de Dios.
4. Descripción de la inhabilidad del ritual cúltico para expiar por esos malos actos.
5. Advertencia y llamado a volverse a Dios y obedecerlo.

Dicho formato proviene del formulario de tratado internacional, del pacto de Israel con Dios y del modelo de tratado en las cortes de los tiempos bíblicos. La fórmula puede reflejar los verdaderos acontecimientos en la vida de adoración de Israel. Aparece en Isaías 1, Miqueas 6 y Jeremías 2.[8]

Los *citatorios al arrepentimiento* son una forma que suelen debatir los estudiosos.[9] Con él, el profeta claramente invita al pueblo a un cambio en el estilo de vida. Para citar a la gente, el profeta emplea los siguientes elementos:

- Una apelación en la que usa una fórmula del mensajero, un vocativo y una advertencia.
- Una motivación con promesa, acusación y amenaza.

Esto aparece en Isaías 1:19-20; 55:6-7; Jeremías 3:12-13; 4:1-4; Joel 2:12-13 y Amós 5:4-7,14-15 como elementos principales y en otros lugares en un rol más subordinado.

Debemos mencionar un último subgénero, aunque el debate puede conducir más a la confusión que a otra cosa. *Los oráculos contra las naciones extranjeras*[10] ocupan grandes porciones de varios libros proféticos (Amós 1–2; Isa. 13–23; Jer. 46–51; Ezeq. 25–32; Nah.; Abd.). La referencia a otras naciones aparte de Israel es el elemento unificador básico, dado que estos oráculos no comparten estructuras ni géneros. Incluso la audiencia podría cuestionarse dado que los oráculos se dirigen a los extranjeros, pero bien pudieron haberse entregado en un entorno israelita para beneficio de la

audiencia israelita. Esto quiere decir que los anuncios de juicio abiertos pueden funcionar como anuncios de salvación indirectos para Israel. Tales oráculos pudieron pertenecer originalmente a un entorno militar que pronuncia maldiciones contra el ejército enemigo antes de la batalla y pueden haberse transformado en una escena de adoración donde participa la nación entera en la preparación de la acción militar. Al estar en los libros proféticos, representan una colección literaria que se diseñó con propósitos literarios específicos en cada colección.

Dónde encontramos los anuncios de juicio

Israel no tenía el monopolio de los profetas. La literatura bíblica menciona en repetidas ocasiones a los profetas extranjeros y su actividad (p. ej. 1 Rey. 18; 2 Rey. 10). Un estudio reciente ha revelado actividad profética en el norte de Siria, Ugarit, Fenicia, sur de Siria, Amón, Anatolia, Uruk, Mari, Ishchali y Asiria.[11] La mayor atención se concentra en Mari, donde alrededor de 50 textos fechados alrededor del 1800 a.C. mencionan al menos 18 profetas relacionados con una docena de dioses. Muchas de las profecías se relacionan en forma directa con la casa real y se refieren a los sacrificios en el templo o tratan de algunas épocas de crisis. Se emplea la fórmula profética: «Así ha dicho dios». Los textos incluyen advertencias al rey, en especial si este ha rechazado las demandas del dios, pero no existe nada en la literatura disponible que se parezca a las advertencias a Israel de una destrucción nacional ni tampoco géneros relacionados con los anuncios de juicio en Israel. Además, el material de Mari se preserva en forma de cartas que informan de segunda mano los oráculos proféticos.

> El contenido es, por lo general, una garantía al rey o una advertencia de peligro (y una seguridad de asistencia divina); pero algunos mensajes se desvían de este modelo. Las aseveraciones más graves provienen de Addu de Aleppo y de Addu de Kallassu: el rey, que debe su trono a la deidad, ha sido poco atento en las ofrendas y en el reconocimiento de los reclamos de la deidad; lo que Addu ha dado lo podrá quitar. Es más, la deidad no se expresa en términos de interés egoísta, porque el rey tiene la obligación fundamental de dar con justicia en su reino a todo aquel que apele a él. Un rey obediente será recompensado en forma abundante.[12]

El estudio adicional de los textos que se publicaron recientemente arrojarán más luz sobre la naturaleza y el mensaje de la profecía en el entorno del Israel antiguo y, por lo tanto, en la profecía de Israel.[13]

Lineamientos para la interpretación

La culpa juega un rol importante dentro de la religión porque la culpa invade gran parte de la personalidad del ser humano. A pesar de los intentos de la Iglesia posmoderna por acentuar lo positivo, Dios sigue llamando a la Iglesia a que guíe a la gente por los recorridos de la culpa que enfrenta a diario. Por supuesto, los profetas ofrecen un modelo para lidiar con la culpa. El predicador moderno que ignora este modelo no se está haciendo un bien ni a sí mismo ni a su congregación. Aprender del modelo profético de exponer abiertamente la culpa congregacional es en sí un sendero sumamente peligroso. Con demasiada facilidad, el predicador procura asumir el rol profético y amontona la culpa en una congregación ansiosa de buenas noticias. Para comprender la forma profética y la función de anuncio del juicio, el predicador moderno debe ir más allá del mero análisis de la crítica formal para comprender los temas retóricos y canónicos de la predicación profética. Podemos identificar ciertas pautas que nos guían en la interpretación de los anuncios de juicio.

1. *Los anuncios de juicio se produjeron dentro de una situación histórica específica, basados en una palabra específica por parte de Dios.* Ningún predicador está libre para predicar el juicio absoluto a un pueblo sin una experiencia semejante con Dios. El juicio de Dios sobre el pecado es absoluto. El juicio de Dios sobre una congregación específica viene según sus tiempos y a su antojo.

2. *Los anuncios de juicio descansan en evidencias históricas firmes ya que el pueblo de Dios había desarrollado un estilo de vida que ignoraba a Dios y rompió los compromisos del pacto del pueblo.* Dios trae juicio recién luego de una larga historia de pecado y disciplina.

3. *Los anuncios de juicio resultaron ser respuestas que difieren ampliamente.* Nínive sorprendió a Jonás con su arrepentimiento (ver Jon. 3). El rey

Joaquín sorprendió en el sentido contrario, ya que quemó el rollo que anunciaba el juicio (ver Jer. 36), cuando debió haber convocado a la nación a que con temor y reverencia se entregara al duelo (Jer. 36:24).

4. *El anuncio de juicio no intenta obtener algo del pueblo para beneficio del predicador o de la congregación.* El anuncio de juicio informa al pueblo las acciones que Dios intenta realizar basado en la conducta del pasado. No representa un intento de sobornar al pueblo.

5. *El anuncio de juicio «en sí mismo hace que quienes lo escuchan (o terceros) sean sometidos a juicio.* Inicia un estado objetivo de condenación».[14] Ningún anuncio de juicio juguetea con la audiencia, proclamando que traerá juicio cuando en verdad intenta evitarlo. Anunciar un juicio divino es enfrentar a una audiencia con determinado castigo. Anunciar el juicio es pintar una parte de la realidad divina con un mundo rebelde; una parte que no puede ignorarse.

6. *El anuncio de juicio no significa una trampa para Dios.* El Dios de la Biblia rechaza la respuesta de autocompasión de Jonás, así como su autodeleite en la planeada destrucción del enemigo. Incluso la palabra de dureza de Isaías dejó lugar para una semilla santa, un remanente que regresara (Isa. 6-8). Las citaciones de Amós para encontrarse con Dios mantenían un leve «quizá» de divina gracia (Amós 4-5). Dios siempre conserva la libertad de no castigar. El anuncio de juicio revela la intención divina hacia un pueblo y debe tomarse con seriedad (ver punto 5), pero el anuncio no le ata las manos a Dios. Él se mantiene en una relación de amor libre con su pueblo y puede responderles según cómo respondan ellos. El que anuncia el juicio divino puede esperar que el juicio se produzca con seguridad. El mensajero no es el Rey. Sólo el Rey decide si traerá y cuándo el juicio anunciado.

7. *El anuncio de juicio es tan sólo una parte del mensaje profético (la introductoria).* Las personas inspiradas que Dios usó para recolectar las palabras proféticas dentro del canon profético formaron de manera intencional un canon que va del juicio de la nación al juicio del enemigo y de allí a la restauración de la nación y a la salvación final. El juicio forma el preludio de

Dios y no la conclusión final. El juicio es una alternativa indeseable. La congregación necesita siempre ver la opción de Dios para su pueblo, no sólo la alternativa que la gente parece elegir al momento. Un pueblo pecador elige el juicio. Un Dios amoroso mantiene la esperanza de un arrepentimiento y la salvación hasta que llega el juicio.

Una profecía de Jeremías contra los reincidentes
Jeremías 8:4-13

Introducción

Encargo:

Les dirás asimismo:

Discurso del mensajero

Así ha dicho Jehová:

Cuerpo

Indicación de la situación (presentada con un interrogante):

El que cae, ¿no se levanta?
El que se desvía, ¿no vuelve al camino?
¿Por qué es este pueblo de Jerusalén rebelde con rebeldía perpetua?

Desarrollo de la situación

Abrazaron el engaño,
y no han querido volverse.
Escuché y oí;
no hablan rectamente,
no hay hombre que se arrepienta de su mal,

(Cita):

diciendo: ¿Qué he hecho?
Cada cual se volvió a su propia carrera,
como caballo que arremete con ímpetu a la batalla.
Aun la cigüeña en el cielo conoce su tiempo,
y la tórtola y la grulla y la golondrina guardan el tiempo de su venida;

pero mi pueblo no conoce
el juicio de Jehová.
¿Cómo (*'eykah*) decís:

(Cita):

Nosotros somos sabios,
y la ley de Jehová está con nosotros?
Ciertamente (*'aken, hineh*) la ha cambiado en mentira
la pluma mentirosa de los escribas.

Sentencia:

Los sabios se avergonzaron, se espantaron y fueron consternados;
he aquí que aborrecieron la palabra de Jehová;
¿y qué sabiduría tienen?

Predicción de desastre:

Por tanto (*laken*)

Intervención de Dios:

daré a otros sus mujeres,
y sus campos a quienes los conquisten;

Caracterización final:

porque (*kî*) desde el más pequeño hasta el más grande cada uno sigue la avaricia;
desde el profeta hasta el sacerdote
todos hacen engaño.
Y curaron la herida de la hija de mi pueblo
con liviandad, diciendo: Paz, paz; y no hay paz.
¿Se han avergonzado de haber hecho abominación?
Ciertamente no se han avergonzado en lo más mínimo,
ni supieron avergonzarse;

Predicción de desastre:

caerán, por tanto (*laken*),
entre los que caigan;

cuando los castigue caerán,
dice Jehová.

Intervención de Dios:

Los cortaré del todo,

(Fórmula declaratoria profética)

dice Jehová.
Caracterización final:

No quedarán uvas en la vid,
ni higos en la higuera,
y se caerá la hoja;
y lo que les he dado pasará de ellos.

Jeremías enfrentó una terrible tarea: pronunciar un juicio de Dios sobre los líderes religiosos del pueblo de Dios. ¿Cómo pudo cumplir con la tarea? Sólo contaba con las herramientas del discurso humano, herramientas en las que a los líderes religiosos se los había entrenado y eran habilidosos. Dios lo envió con un devastador mensaje referido a un desastre: los líderes religiosos caerían. Jeremías empleó el método profético tradicional para anunciar el juicio y lo transformó conforme a su necesidad específica. Manifestó en forma explícita la comisión que Dios le había dado (8:4a) y trasladó la fórmula del mensajero de la predicción del desastre hacia la frase inicial de su discurso. La audiencia necesitaba saber desde un principio que esto era obra de Dios y Palabra de Dios, y no la estrategia de Jeremías ni su composición personal.

Un desafío directo con una acusación hacia el pueblo podría haber producido que la audiencia se cerrara antes de que él pudiera hacer su anuncio. Entonces Jeremías introdujo las preguntas retóricas para captar la atención y permitir que la audiencia comenzara a sentir la culpa. Siguió dejando la acusación suspendida en el aire, haciendo uso repetido de las formas del *shuv* hebreo con sus diversos significados: volver, regresar, arrepentirse, etc. Por último, identifica a la audiencia (Jerusalén este pueblo) y expone la acusación en forma clara: engaño, mentira. Resalta el problema con el evidente contraste de las acciones de Dios: Dios presta atención y escucha. La gente tan sólo habla mentiras y no se arrepiente. Dios escucha

tan bien que puede citar lo que ellos dicen (la desconcertante pregunta de «¿Qué he hecho?»)

Por consiguiente, la audiencia de Jeremías enseguida comprende la situación que se presenta. Es su palabra contra la palabra de Dios, su pregunta desconcertante contra las preguntas retóricas de Dios. ¿Cómo puede Jeremías convencerlos?

Recurre al mundo natural. Ellos tienen un recorrido que les encanta transitar. Lo mismo sucede con los caballos, pero los conduce a la batalla. También las aves cuando migran. Empero, hay un problema: el trayecto del pueblo debería establecerlo Dios. Pero «mi pueblo» (donde se emplea el posesivo en primera persona para indicar la identificación de Dios con su pueblo y el sentido de posesión) permanece ignorante. Ellos desconocen el juicio (*mishpat*) acerca del trayecto que deberían llevar sus vidas y el juicio acerca de las leyes que deberían obedecer y el juicio que les espera si se mantienen en sus caminos y se niegan volver a la justicia de Dios (*mishpat*).

Antes de que la audiencia deje de escucharlo, el profeta intercala otra citación, algo que hace que estos líderes religiosos proclamen con orgullo: «Sabios somos». Tenemos la Torá de Dios. Él presenta la citación de forma inteligente, con una palabra que la audiencia que sufrió a manos de ejércitos enemigos conoce, la palabra *cómo* (*'eykah*), que marcó el comienzo de los lamentos. La audiencia pudo escuchar el triste dolor en la voz del profeta al dirigirse a ella con angustia por encima de sus declaraciones orgullosas. Para dar respuesta al clamor de ellos, el profeta unió dos partículas. La primera, *cuando* (*'aken*), se asemeja bastante a la marca del lamento pero en cambio marcaba un giro hacia la realidad. La segunda partícula (*hineh*) destacaba lo que seguía como inmediato y urgente. El orden de la oración cambiado enfatiza el doble uso de «mentiras falsedad» para destacar el tipo de acción y la clase de actores. Los escribas dedicados a copiar y enseñar la Palabra de Dios con total precisión hicieron justo lo contrario. Con ellos, la Torá no es la de Dios: era una Torá falsa. Si fueron escribas sabios, fueron vergonzosamente sabios.

De manera inesperada el profeta irrumpe con el anuncio de una forma de desastre. No permite a la audiencia escuchar el conocido *por tanto* (*laken*) que da paso a la segunda gran parte: la predicción del desastre. En cambio, golpea con rapidez y pronuncia la sentencia de la corte celestial. Serán destrozados y capturados, expresado con términos militares pero no

a manos de un ejército. Los escribas protegidos en sus tiendas de copiado enfrentan un castigo militar. ¿Por qué? ¿Porque son soldados inadecuados? ¡No! Sino porque rechazan la misma palabra que afirman copiar y enseñar; porque no hacen uso de la sabiduría de la que alardean y por la cual se ganan su posición como hombres sabios y escribas.

Ahora Jeremías ya está listo para el enfoque normal de anunciar el desastre. Pronuncia la temida palabra *laken* y con ella transmite la predicción divina de desastre con la audiencia de los líderes religiosos. El discurso divino en primera persona del imperfecto[15] declara la predicción en forma lacónica: perderán lo que más aprecian, que es la familia y las tierras. ¿Por qué? La caracterización final con su introducción normal del *porque* (la partícula *kî*) manifiesta la razón.

Todos desean que se detenga la acción. Los sabios escribas no son los únicos a los que se incluye. Los profetas y los sacerdotes también padecerán el desastre. La mentira es habitual en ellos, así como entre los escribas. Los escribas injuriaban la Palabra de Dios. Los profetas y los sacerdotes usaban sus atesoradas habilidades homiléticas para dañar a un pueblo que ya estaba fracturado. Las personas responsables de la intercesión por un pueblo herido sólo daban promesas superficiales: Shalom Shalom… plenitud plenitud. Esa no es la realidad que Jeremías proclama. La realidad es la vergüenza, pero estos líderes desconocían la vergüenza y la desgracia.

Jeremías repite el formato, y proclama otro *por tanto* (*laken*) y su predicción de desastre. La caracterización final se hizo con un doble propósito. Se convierte en la indicación de una situación para esta segunda predicción de desastre. Por consiguiente, Jeremías lo deja bien en claro. Los profetas y los sacerdotes enfrentarán el desastre al igual que los escribas. De nuevo, el profeta recurre a una imagen de la milicia. Los profetas y los sacerdotes deberán pasar por una revisión de tropas. Al responder al llamado a la batalla, tropezarán y caerán. Esto los ubica entre los desertores o caídos, no entre los soldados listos para la batalla; por consiguiente, la temible intervención divina en primera persona está rodeada por fórmulas que autorizan la palabra divina. Dios recogerá la cosecha y no los cosechadores humanos. Esto establece la escena para la caracterización final. No habrá uvas ni higos sino árboles marchitos. Dios sigue dando, pero todo pasa.

Este pasaje representa una combinación compleja de elementos para formar un anuncio de juicio repetido. Demasiada deliberación se ha centrado

en qué elementos pertenecen y cuáles son accesorios. Un cuidadoso análisis de género puede señalar el camino que permita ver esto como una unidad artística en la que el profeta manipula con maestría un género tradicional para captar la atención de la audiencia y asegurarse de que escuchan y comprenden la situación en la que los ha colocado su maldad ante Dios. Están condenados. El juicio se acerca.

¿Cómo deberían reaccionar? ¿Es el anuncio a los escribas, los profetas y los sacerdotes un llamado al arrepentimiento o un simple anuncio de juicio? Tal vez Walter Houston haya abierto un poco la puerta: «La cuestión de si la intención de la profecía de juicio es para condenar de manera absoluta o para promover al arrepentimiento resulta trascendental. Ambas posibilidades están presentes dentro del único formato de oráculo de juicio y dentro de las respuestas manifestadas aunque, según hemos notado, sólo un tema puede ser el dominante».[16] Para Jeremías, el tema dominante era el juicio.

Conclusión

El estudio de género presenta la fascinante variedad de maneras en que los profetas llevaron a cabo las tareas inevitables de persuadir al pueblo de Dios de que Él estaba enojado con ellos y los castigaría. Muestra la necesidad de formatos estándar para proveer continuidad y establecer la autoridad profética como mensajero de Dios con el mensaje de Dios. Muestra también la necesidad de variación para crear la atmósfera emocional necesaria para hacer algo más que sólo informar al pueblo, sino también transformar su pensamiento y su forma de actuar.

¿Qué hemos aprendido sobre cómo los profetas pudieron bramar juicio sobre el pueblo de Dios? Se presentaron como mensajeros de Dios que traían la palabra divina del Rey a los súbditos. Utilizaron un formato básico que la audiencia reconocería de inmediato como discurso profético. Enumeraban los errores en la acusación de Dios a su pueblo, de manera de proveer evidencia concreta. Comprimían el anuncio real de juicio en una oración que la audiencia no podía malinterpretar. Ninguna audiencia podía evitar el impacto. Podían negar la acusación, podían cuestionar si el Dios al que servían era de tal naturaleza como para cumplir con el castigo, podían reclamar que el castigo no era proporcional a la falta, pero no podían decir que no estaban informados. Dios proveyó a sus mensajeros un formato que dejaba en claro su intención entre la gente culpable.

El anuncio de juicio procuraba algo más que tan sólo entregar un mensaje. Los profetas también trataban de crear un ambiente emotivo en el cual el pueblo pudiera ver a Dios y su justicia que obra a través del juicio. Para hacerlo, los profetas no repetían de manera monótona el mismo mensaje con el mismo formato cada vez que Dios les informaba su intento de castigarlos. Era frecuente que los profetas vistieran a las profecías de desastres con imágenes poéticas. Esto dotaba a la audiencia de algo más que mera información. Los profetas presentaban a su audiencia ante el Rey divino y luego transmitían su mensaje. Las imágenes recorrerían su mente sin cesar: escenas de las malas acciones, la deidad que viene a disciplinar a su pueblo y las presentaciones imborrables de los sufrimientos que padecieron, todo esto permanecería como una amenaza en su mente mucho después que el profeta haya cerrado la boca. La poesía pintaba a Dios y su juicio en la tela de la mente del pueblo.

Lecturas recomendadas

(material en idioma inglés)

Bullock, C. Hassell. *An Introduction to the Old Testament Prophetic Books.* Chicago, Moody Press, 1986. Una reciente introducción evangélica a los libros proféticos con una breve revisión de las categorías de género. Bibliografía básica dada.

Brueggemann, Walter. *The Prophetic Word of God and History.* Int. 48 (1994), 239-251. Un intento creativo de restaurar los derechos de la iglesia para debatir la historia con el mundo contemporáneo en términos de actos liberadores de Dios que traen sanidad y esperanza.

Clements, Ronald E. *Woe,* Nueva York, Doubleday, 1992, 6:945-46. El mejor resumen reciente del oráculo de tribulación con investigación de la distinción entre lamento y tribulación, pena y enojo. Bibliografía sucinta.

Exum, J. Cheryl. *Of Broken Pots, Fluttering Birds, and Visions in the Night: Extended Simile and Poetic Technique in Isaiah.* En *Beyond Form Criticism: Essays in Old Testament Literary Criticism.* Fuentes para el estudio bíblico y teológico 2, ed. Paul R. House, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1992, 349-72. Un ejemplo reciente de estudio retórico que enfatiza la metáfora poética y los modelos literarios y su importancia en los profetas, un paso necesario en conjunción con el análisis de género.

Hals, Ronald M. *Ezekiel* Grand Rapids, Eerdmans, 1989. El principal comentario centrado en el análisis de género que provee un análisis detallado de los géneros a todo nivel de composición del libro entero a las secciones principales y a la fórmula menor. Brinda un glosario con definiciones de principales elementos de género profético que aparecen en Ezequiel, una herramienta indispensable para el estudiante de los géneros proféticos.

Houston Walter. *What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament. Biblical Interpretation* (1993), 167-88. Intento de uso de la teoría de los «actos del habla» desarrollada por John Langshaw Austin y John Roger Searle para mostrar la naturaleza del discurso profético según se ilustra en los oráculos de juicio, que resulta en la afirmación de que la intención del acto de establecer a una persona en estado de juicio no elimina la posibilidad de arrepentimiento de manera automática.

Huffmon, Herbert B. *Prophecy.* 5:477-82. El debate más reciente de profecía dentro del entorno extendido de Israel con especial atención en Mari. Bibliografía actualizada, en especial en referencia con nuevos materiales de Mari.

Koch, Klaus. *The Growth of the Biblical Tradition,* 183-220, 1964, en alemán. Reimpresión, Londres, Adam y Charles Black, 1969. Resumen de enfoques metodológicos de la literatura bíblica que abarca el estudio de género dentro del cuadro ampliado de otras metodologías literarias que se emplearon en la época de la publicación. Revisa el análisis de Westermann y establece un vocabulario que se emplea en gran parte si no en la mayoría del análisis del género profético hoy en día. Presenta un índice de formas literarias en el estudio del AT.

Lindblom, Johannes. *Prophecy in Ancient Israel.* Filadelfia, Fortress Press, 1962. Un estudio clásico de profecía sin mención del análisis de género.

Parker, Simon B. *Official Attitudes Toward Prophecy at Mari and in Israel.* 43 (1993), 50-68. Emplea los últimos materiales de Mari para examinar cómo estos se transmitieron del profeta al funcionario real y luego al rey, de qué manera el proceso afectó los materiales y cómo los funcionarios y reyes consideraron dicho material. Las notas al pie brindan materiales bibliográficos recientes.

Smith, Gary V. *The Prophets as Preachers: An Introduction to the Hebrew Prophets.* Nashville, Broadman & Holman Publishers, 1994. La última introducción evangélica a la profecía y a los libros proféticos, basada en un entendimiento sociológico de la comunicación y la teoría de transformación, que muestra cómo los profetas trabajaron en la transformación del pensamiento de su audiencia. Buena bibliografia.

VanGemeren, Willem A. *Interpreting the Prophetic Word.* Grand Rapids, Zondervan 1990. Una introducción evangélica extensiva de la profecía y los libros proféticos con una cauta y breve introducción al estudio del género. Bibliografía actualizada.

Westermann Claus. *Basic Forms of Prophetic Speech.* Trad. por Hugh Clayton White. Filadelfia, The Westminster Press, 1967. Obra pionera en resumir y criticar los trabajos sobre formas del discurso profético. Provee un análisis de crítica formal de los discursos de juicio bíblicos. Es necesario leerlo alternando con el de Klaus Koch.

Notas

1. Gary V. Smith, *Prophets as Preachers: An Introduction to the Hebrew Prophets* (Nashville, Broadman & Holman Publishers, 1994), ofrece un análisis de los profetas a la luz de la teoría reciente de cómo puede transformarse el pensamiento humano.

2. Hermann Gunkel, *The Israelite Prophecy from the Time of Amos*, en *Twentieth Century Theology in the Making*, ed. J. Pelikan, trad. R. A. Wilson (Nueva York, Harper & Row, 1969), 48-75; originalmente publicado en RGG, 4:1866-86. Comparar con el más reciente de Klaus Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, trad. S. M. Cupit (Londres, Adam y Charles Black, 1969), 191-94, 205-17.

3. Claus Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, trad. Húgh Clayton White (Filadelfia, Westminster, 1967).

4. Klaus Koch, *Growth of the Biblical Tradition*, 191-94, 205-17.

5. Ronald M. Hals, *Ezekiel* (Grand Rapids, Eerdmans, 1989), 358.

6. Erhard Gerstenberger, *The Woe-Oracles of the Prophets*, 81 (1962), 249-63.

7. Waldemar Janzen, *Mourning Cry and Woe Oracle*, 125 (Berlín, Walter de Gruyter, 1989), 40-80.

8. Consultar de Eugene March *Prophecy*, en *Old Testament Form Criticism*, ed. John H. Hayes (San Antonio, editorial de la Universidad Trinity, 1974), 166-68.

9. Thomas M. Raitt, *The Prophetic Summons to Repentance*, 83 (1971), 30-49; ver el debate de Gene M. Tucker: *Prophecy and Prophetic Literature*, en *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, ed. Douglas A. Knight y Gene M. Tucker (Filadelfia, Fortress, 1985), 339.

10. Consultar de Duane L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy: Studies in the Oracles Against the Nations*, DRH 3. (Missoula, Montana, Scholars Press 1975). Comparar los debates de Ronald M. Hals, *Ezekiel*, 178-229, 351; Gene M. Tucker, *Prophecy and Prophetic Literature*, 340; Gary V. Smith, *Amos: A Commentary* (Grand Rapids, Zondervan, 1989), 29-96; Lamar Eugene Cooper, *Ezekiel*, New American Commentary 17 (Nashville, Broadman & Holman Publishers, 1994), 241-89; F. B. Huey (h.) *Jeremiah, Lamentations*, New American Commentary 16 (Nashville, Broadman & Holman Publishers, 1993), 373-431.

11. Herbert B. Huffmon *Prophecy* (Nueva York, Doubleday, 1992), 5:477-78.

12. Ibíd., 5:479. Comparar con *Prophecy and Prophetic Literature*, de Tucker, 345-47; S. B. Parker, *Official Attitudes Toward Prophecy at Mari and in Israel*, 43 (1993), 50-68.

13. Los textos recientes están publicados en francés por Jean-Marie Durand, *Archives épistolaires de Mari I/1*, 26 (París, 1988). Ver citas de Huffmon y Parker.

14. Walter Houston, *What Did the Prophets Think They Were Doing? Speech Acts and Prophetic Discourse in the Old Testament, Biblical Interpretation 1*, (1993), 180.

15. El sistema verbal hebreo con frecuencia emplea dos formas para indicar el aspecto de la acción: verbos antepuestos o imperfectos y verbos pospuestos o perfectos. Las acciones incompletas aparecen en la forma imperfecta.

16. Walter Houston, *What Did the Prophets Think They Were Doing*, 187.

9

APOCALÍPTICO

D. Brent Sandy y Martin G. Abegg (h.)

De los géneros del Antiguo Testamento, el apocalíptico es probablemente el más inusual si no el más malinterpretado. Incluso su nombre puede parecer extraño. Sin embargo, así como las montañas para el escalador o el caviar para el entendido, lo apocalíptico puede brindar un placer especial a quienes aprenden a apreciarlo. Una vez que las comprendemos, las porciones apocalípticas de la Escritura resultan alentadoras y de consuelo.

Lo apocalíptico merece que se lo destaque como excelente literatura. Si un texto literario hace que algo cobre vida por medio de la narración, en vez de sencillamente exponerlo; y capta a los lectores en algo que vale la pena vivirlo y experimentarlo, en vez de sólo analizarlo; y emplea imágenes que producen un impacto en el hemisferio cerebral derecho, en vez de sólo transmitir datos al hemisferio izquierdo, entonces lo apocalíptico es intensamente literario. Como la música, lo apocalíptico apela a las emociones. Es una comunicación principalmente afectiva. Como los cuentos de literatura infantil, lo apocalíptico crea imágenes convincentes que dan forma a los valores, que a cambio producen un impacto en la conducta. Como la poesía, lo apocalíptico está estéticamente trabajado. Como los medios audiovisuales, lo apocalíptico plasma gráficamente escenas de alto dramatismo.

Las figuras de dicción y en especial las técnicas literarias abundan en lo apocalíptico. Metáfora, símil, metonimia, sinécdoque, hipérbole, apóstrofe, alusión, personificación, paradoja, juego de palabras, ironía, paralelismo,

repetición, ritmo y recursos retóricos aparecen con un alto nivel de frecuencia. Si sumamos a estas características literarias el tema del objeto especialmente apocalíptico que se concentra en eventos futuros, este género ofrece a los lectores un universo de arte literario de lectura fascinante.

¿Qué convierte a lo apocalíptico en único?

Para expresarlo en términos sencillos, lo apocalíptico es profecía, pero una profecía especializada. El libro de Apocalipsis ha sido el ejemplo más reconocido del género apocalíptico, e incluso le da nombre al género (la primera palabra del Apocalipsis de Juan es *apokalypsis*). Como en el libro de Apocalipsis, lo apocalíptico es profecía pero con un enfoque especial y en un formato llamativo. Mientras las líneas que dividen lo apocalíptico de la profecía están con frecuencia borroneadas, las siguientes características son distinciones comunes (aunque no rígidas) entre la profecía y lo apocalíptico:[1]

Profecía	Apocalíptico
La profecía se lamenta de la pecaminosidad sobre la tierra y exhorta al pueblo a que se arrepienta.	Lo apocalíptico considera la constante maldad más allá de toda esperanza. La única solución es la destrucción total: la tierra se derretirá con un fuego abrasador.
La profecía revela el disgusto de Dios hacia la actitud y la conducta irreverente de su pueblo escogido.	Lo apocalíptico asume que los lectores están disgustados con el mal que los rodea y están ansiosos de que Dios les provea una solución.
La profecía convoca al pueblo de Dios a la obediencia a Dios.	Lo apocalíptico convoca al escaso remanente fiel a perseverar hasta el fin: frente a las posibilidades difíciles deben mantener sus ropas puras.

Profecía	Apocalíptico
La profecía anuncia que Dios juzgará el pecado y ofrecerá salvación, que por lo general se conseguirá por medios naturales o agentes humanos.	Lo apocalíptico anuncia que Dios mismo intervendrá y juzgará al pueblo con medios sobrenaturales: Él cabalgará por los cielos en un caballo blanco y gobernará las naciones.
La profecía presenta su mensaje en estilo directo por parte de Dios: «Así ha dicho Jehová».	Lo apocalíptico presenta su mensaje con imágenes gráficas, visiones y símbolos. El mensaje apocalíptico está a veces envuelto en el misterio: y en su frente un nombre escrito, un misterio: LA GRANDE, LA MADRE DE LAS RAMERAS Y DE LAS ABOMINACIONES DE LA TIERRA (Apoc. 17:5).
La profecía predice tanto los aspectos inmediatos como los distantes del juicio y la salvación de Dios.	Lo apocalíptico se concentra principalmente en las soluciones finales. La situación es demasiado seria para las respuestas a corto plazo. La única esperanza es que Dios lleve a su fin la historia de la pecaminosidad del hombre y establezca una solución que durará por la eternidad: no habrá más noche y reinarán por siempre y siempre.

Aunque el mensaje básico apocalíptico no es difícil de captar, su formato sorprendente deja perplejos a muchos lectores. En algún sentido, un autor apocalíptico es como un dibujante político que representa en forma de caricaturas el curso de los sucesos del mundo y a los líderes mundiales prominentes de manera figurativa, gráfica e incluso a veces estrafalaria. Resultado de ello es que el lector a veces quede desconcertado por lo que encuentra:

- Escenas asombrosas de animales, ríos, montañas y estrellas que saltan de la página con efectos especiales propios de una película (ver Dan. 8:2-14; Zac. 6:1-7).
- Catástrofes naturales que producen el caos cósmico en todo el universo, lo que marca el comienzo del espantoso día del juicio (ver Ezeq. 38:19-22; Isa. 24:18-20).
- El mal perjudicial y dañino que contribuye con las crisis constantes y produce un aparente pesimismo sin esperanza con el curso de los eventos actuales (ver Dan. 7:19-25; Isa. 57:3-13).
- Un destacado determinismo que descansa en la convicción incuestionada de que de alguna manera Dios mantiene el control soberano (ver Isa. 25:1; 26:1-4).
- La expectativa extática de que Dios pronto intervendrá y suprimirá todas las fuerzas del mal que obran contra su plan predeterminado (ver Zac. 14:3-9; Mal. 3:1-5).
- La enseñanza ética que apunta a dar valor y consuelo a los fieles y confirmarlos en la vida recta (ver Zac. 7:9-10; 8:16-17; Isa. 56:1-2).
- Las visiones de las escenas y los seres celestiales con otra perspectiva mundana (ver Dan. 10:4-19; Zac. 3:1-10).
- Los intérpretes celestiales que explican las escenas en un idioma que también puede ser figurativo (ver Ezeq. 40:3-4; Dan. 8:15-17).
- Una perspectiva dualista que categoriza las cosas en elementos contrastantes como bien y mal, esta era y la venidera (ver Zac. 1:14-15; Dan. 12:2).
- Una estructura sumamente estilizada sobre cómo se presentan las visiones, con los eventos y el tiempo organizado alrededor de modelos numéricos y la repetición de pares similares (ver Dan. 9:24-27; Ezeq. 38,39).

- Y fundamental para todo lo mencionado, la promesa de Dios de actuar en los últimos tiempos para restaurar a su pueblo y establecer un nuevo y glorioso orden (ver Isa. 27:12-13; Zac. 8:1-8).[2]

Estas características de lo apocalíptico llevan a los lectores a un recorrido fascinante que «nos invita a ingresar a todo un mundo de imaginación y a vivir en tal mundo antes de que podamos movernos más allá de él».[3] A menos que los intérpretes comprendan las características únicas de lo apocalíptico, es probable que cometan graves errores en su estudio de este género de la Escritura.[4]

Dónde se encuentra lo apocalíptico

Escritos extrabíblicos

Lo apocalíptico aparece de muchas formas y en muchos lugares, tanto dentro del canon de la Escritura como en escritos extrabíblicos. En algunos casos, no obstante, resulta difícil decidir qué se considera apocalíptico debido a que no hay certezas sobre cuántas características de apocalíptico se requieren para considerar que un texto lo sea.[5] Si bien se forma un consenso parcial entre los eruditos sobre cómo debería definirse apocalíptico, debe recordarse que los géneros, como clasificación literaria, son conceptos modernos. Un género no es una colección fija de textos con límites claros que los dividen de otra colección de textos, porqúe algunas piezas literarias de manera inevitable van en medio de las categorías que comúnmente se aceptan. El género apocalíptico puede tener al menos 28 características distintivas, pero no hay un solo texto que las contenga a todas; y algunos que, formalmente, no son considerados como parte del género apocalíptico, tienen algunas de estas características.[6]

Al parecer, lo apocalíptico surgió de una matriz diversa de profecía hebrea, sabiduría israelita y materiales babilónicos, persas y helenísticos. Durante y después del exilio babilónico, las crisis que enfrentaron los judíos los llevaron a ponerse de rodillas, desesperados ante el peso de la aparente desesperanza de la condición del mundo. Para algunos era cada vez más claro que la única esperanza era una intervención radical divina. La descripción de esa intervención en formas y motivos visionarios y vívidos era natural, dado el apocalipticismo que era común en el antiguo Cercano Oriente.[7]

Aunque el apocalíptico plenamente desarrollado no existe hasta el período persa, hay predicciones marcadas del futuro que se preservan en la literatura acadiana, fechada en el 1000 a.C. Entre los babilonios, los signos y símbolos misteriosos y los trasfondos deterministas son aparentes en la sabiduría mántica. También se da fe de las visiones en los sueños. El material persa, aunque está plagado de fechas inciertas, tiene la más clara evidencia de pensamiento apocalíptico del antiguo Cercano Oriente, lo que incluye un apocalipsis histórico que describe a un ser divino que interpreta una revelación, y un apocalipsis que implica un viaje celestial.[8]

Si bien existe cierta evidencia de la expresión apocalíptica en el antiguo Cercano Oriente, lo apocalíptico como género era un fenómeno judío, que luego adoptaron los cristianos. Los apocalipsis extrabíblicos más reconocidos son 1 Enoc, 2 Enoc, 4 Esdras, Apocalipsis de Abraham, 2 y 3 Apocalipsis de Baruc y Apocalipsis de Pedro. La mayoría de estos es parte de un cuerpo de literatura judía ahora conocida como pseudoepígrafa, escrita luego de la época de la Escritura hebrea.[9]

De estos ejemplos extrabíblicos de literatura apocalíptica, 1 Enoc tiene los paralelos más claros con el Antiguo Testamento apocalíptico, en especial Daniel.[10] El personaje bíblico de Enoc, cuya importancia se incrementó por su singular desaparición (ver Gén. 5:24), ha terminado asociado con el conocimiento especial y divino siglos antes de Cristo. El libro que lleva su nombre es en realidad una colección de cinco libros, cada uno con su propio título y propósito. La primera parte, el *Libro de los observadores*, explica el origen del pecado sobre la base de Génesis 6 en vez de Génesis 3. La segunda, *Las semejanzas*, emula Daniel 7 en su expectativa de un salvador, el Hijo del Hombre o el Elegido. La tercera parte, el *Libro de las luminarias*, debate las consecuencias morales de un calendario solar perfecto de 364 días. La parte cuatro, las *Visiones en sueños*, está hecha de un «relato profético» del diluvio venidero y luego «predice» la historia del siglo II a.C. Por último, el libro quinto, la *Epístola de Enoc*, contiene enseñanzas éticas con un énfasis en la vida recta de los últimos tiempos.

Aunque los ejemplos de lo apocalíptico que escribieron los primeros cristianos incluyen el *Pastor de Hermas, el Apocalipsis de Santiago, el Apocalipsis de Pablo, el Apocalipsis de Tomás* y la *Ascensión de Isaías*, es probable que el más antiguo sea el *Apocalipsis de Pedro* y también el de mayor influencia de los apocalípticos cristianos extrabíblicos.[11] Escrito dentro de los 50 años

luego del Apocalipsis de Juan, el *Apocalipsis de Pedro* registra una versión ampliada y embellecida de la transfiguración de Jesús y del discurso sobre los últimos tiempos, en el Monte de los Olivos. A Pedro se le muestra una visión que refleja en particular la ira de Dios contra los hacedores de mal y la recompensa para los rectos, y Jesús describe un bello jardín que es la eterna morada de los santos.

Los ejemplos de la literatura apocalíptica también existen entre los Rollos del Mar Muerto hallados en las cuevas de Qumrán.[12] Esta colección, probablemente la biblioteca de un grupo de judíos sectarios que estaban de muchas maneras más cercanos al primer cristianismo que los más conocidos fariseos y saduceos, incluye sólo el libro de 1 Enoc de la lista de los apocalipsis extrabíblicos ya conocidos. En Qumrán se hallaron porciones de cuatro de los cinco «libros» de 1 Enoc. Falta el de las *Semejanzas*, con su importante consecuencia mesiánica. Sin embargo, la amalgama restante sobrevivió en un total de 20 copias. Primera Enoc junto con Génesis ocupa el cuarto puesto en la lista de best sellers del Mar Muerto, opacado tan sólo por los Salmos, Deuteronomio e Isaías. Se debe recordar que Judas cita unas cuantas líneas del libro de 1 Enoc en el Nuevo Testamento (vv. 14-15), y subraya que esta obra no sólo era importante entre los primeros judíos, sino entre los judíos cristianos también.

Además de 1 Enoc, hay dos obras previas desconocidas halladas en Qumrán que podrían considerarse apocalípticas. 1) Hay diez rollos que contienen secciones que describen un templo mesiánico gigantesco (la Nueva Jerusalén), obras que claramente se basan en Ezequiel 40–48. También se incluye en este grupo de apocalipsis del templo Apocalipsis 21:10-27. 2) La otra obra nueva se encuentra en nueve copias y se la conoce como *Rollo de guerra.* En cierto sentido es el equivalente sectario del libro de Apocalipsis, ya que este texto describe las batallas finales entre los Hijos de la Oscuridad y los Hijos de la Luz. En una prefiguración sectaria de la serie mundial de béisbol, el tanteador muestra un 3 a 3 luego de seis competencias. En la confrontación final, el Mesías, que tenía el título de Príncipe de la Congregación, avanza para guiar a los Hijos de la Luz hacia la plena y eternal victoria sobre el mal como preludio de la era mesiánica. El mensaje es claro: aunque la obra de Dios pareciera recibir la oposición de un mal con la misma determinación y peligrosidad, al final Él intervendrá con poder y suprimirá todas las fuerzas malvadas que obren contra su plan predeterminado.

Los escritos del Antiguo Testamento

En el canon del Antiguo Testamento, la porción apocalíptica más evidente es Daniel 7–12, que por lo general se considera auténticamente apocalíptica. Daniel tiene múltiples visiones cargadas de simbolismo y misterio, incluso una progresión de extrañas bestias que se suceden unas a otras. Cuando la última es destruida, el «Hijo del Hombre» viene a la tierra para gobernar un reino que jamás podrán destruir (ver 7:13-14). Sin embargo, antes de que eso suceda, a Daniel se le muestra cuán terribles serán las pruebas para los escogidos de Dios a medida que se acerca el final. La guerra se producirá en y alrededor de la «Tierra Hermosa», dejando destrucción en todas partes (ver 8:9-13). Por fortuna, Daniel sabe que hay un límite de tiempo para la maldad en este mundo, porque Dios está en control y ha decretado el fin de la transgresión (ver 9:24-27). Los rectos serán finalmente liberados y brillarán como las estrellas por siempre y siempre (12:3).

Hay partes de otros libros del Antiguo Testamento que tienen características de lo apocalíptico, aunque no todos coinciden en que deberían denominarse así. Isaías 24–27, a veces llamado el Apocalipsis de Isaías, es uno de los primeros ejemplos del contenido y de la técnica apocalíptica. Según el profeta, la condición de la tierra es espantosa y al parecer sin esperanzas, a menos que haya una intervención externa. Sin embargo, Dios la levantará y destruirá el mal de la tierra e inaugurará un nuevo orden. Isaías 56–66, otro pasaje con características apocalípticas, dibuja un agudo contraste entre los rectos que sufren sin consuelo en el mundo actual y la solución radical de Dios cuando destruirá con violencia a los malvados y creará un nuevo cielo y una nueva tierra.

En Ezequiel 38–39 la revelación del juicio de Dios sobre la tierra se describe con términos gráficos, seguidos de la purificación de la tierra y la restauración de los fieles a un sitio seguro. Es un día espantoso para los habitantes de la tierra en Joel 2:28–3:21 cuando Dios da rienda suelta a su enojo contra el pecado y restaura la buena vida a los perdonados. En Zacarías 1-6 y 12–14 el profeta ve numerosas visiones que muestran la intervención de Dios para remover el mal y establecer una nueva era de bendición. El profeta Malaquías está preocupado por la infidelidad de los escogidos y anuncia la venida de un día de juicio cuando Dios expiará a los que hacen el mal, seguido de la creación de una nueva sociedad.

Esta selección de pasajes sugieren que una mutación de la escatología profética a la apocalíptica era la tendencia hacia fines del período del Antiguo Testamento. El oficio de profeta comienza a ser reemplazado por el de vidente, conducido por su guía angelical. Para explicar esta mutación de género, los investigadores han sugerido diversos factores, desde la agitación política hasta la influencia extranjera. Aunque no es posible dar una explicación completa y satisfactoria, pueden observarse ciertos paralelos claros en nuestro propio mundo. Uno necesita comparar modelos y estilos de comunicación disponibles antes de la llegada de la televisión con los que ahora se han popularizado. Hemos pasado de las filminas y el franelógrafo a la «realidad virtual» ¡en menos de medio siglo! Los cambios culturales han producido un cambio igualmente impactante en el género del mensaje también. Del mismo modo, el mundo rápidamente cambiante, tanto antes como después del exilio judío en Babilonia, produjo modificaciones comparables en la entrega del mensaje de Dios. Por lo tanto, las imágenes desconcertantes y a veces confusas de la literatura apocalíptica exigen algunas explicaciones para aquellos que seguimos sintiéndonos cómodos con los «buenos viejos tiempos» del profeta.

Cómo funciona lo apocalíptico

Lo apocalíptico trata una seria crisis de fe. Si Dios está verdaderamente en control, ¿por qué ha permitido que las cosas estén tan mal aquí en la tierra? En respuesta, lo apocalíptico proclama que Dios no le ha dado la espalda al mundo, sino que ha intervenido de manera radical e inesperada para introducir una solución universal que solucionará todos los problemas.

Enfrentados con una severa adversidad como la experimentada por los judíos a manos de asirios, babilonios o sirios (o nazis), la reacción de muchos fue clamar a Dios por salvación. Cuando el alivio no llegó, la paciencia se agotó y se despertaron las dúdas sobre la misericordia divina y el control de la situación por parte de Dios. Es entendible que el pueblo perdiera la visión del gran cuadro de cómo Dios podría estar obrando en los asuntos de este mundo y se preocupara por la inmediatez de su propio infortunio.

En respuesta a esta clase de crisis, la literatura apocalíptica les da a sus lectores un recorrido en montaña rusa por el cielo y los eventos futuros. Produce escalofríos cuando aquellos que enfrentan una crisis obtienen un vislumbre más allá de los problemas presentes. Los viajes celestiales y las

descripciones de las actividades y las criaturas en dominio del cielo (tan distinto de lo conocido en este mundo) ayuda a que los que sufren persecución coloquen su infortunio en perspectiva: lo que viven es relativamente insignificante dentro del gran cuadro general. Empero, la montaña rusa también lleva a sus ocupantes hacia abajo, por los valles del pesimismo y la desesperación. La crisis presente sólo empeorará porque la maldad que prevalece irá en aumento hasta alcanzar un nivel desconocido en la existencia humana. En medio de todo, la escena se prepara para la repentina intervención divina. Él sigue estando en control y ganará la pelea de una vez y para siempre; Él brindará una solución eterna que producirá paz en la tierra. El sentimiento al final del recorrido en la montaña rusa es el júbilo eterno.

El efecto del lenguaje apocalíptico sobre los que escuchan es dramático. Levanta el ánimo al recordar a los fieles cuán grande es Dios: lo apocalíptico es un llamado a sentir respeto reverencial y adorar al Dios soberano del universo. Era reconfortante cuando se daba a los fieles una nueva esperanza de que este mundo malvado marcha hacia su fin: lo apocalíptico es una promesa de una nueva era, cuando Dios trace su camino en esta tierra como lo hace en el cielo. Las fascinantes escenas del cielo, que con frecuencia revelan la batalla cósmica entre el bien y el mal, aseguraban a los fieles que lo que experimentaban era tan sólo una parte de un conflicto mayor entre Dios y Satanás. Incrementaba la determinación de los santos: si la persecución se vuelve tan intensa que da como resultado la muerte, ellos estarán mejor recibiendo aquello en lo que deben tener fija la mirada. Las gráficas descripciones de la visita personal de Dios a la tierra para corregir todo lo equivocado, para castigar a los malvados y para crear un mundo radicalmente nuevo, alentó a los santos a ser pacientes: el Cordero se posará una vez más sobre el monte Sion y toda rodilla se inclinará en adoración. Todo esto es un desafío a la pureza ética porque las cosas de este mundo son temporales y el pecado las contamina. Los que permanecen fieles serán eventualmente honrados con la gloria de un nuevo cielo y una nueva tierra.

Interpretación de la literatura apocalíptica

Al género apocalíptico se lo ha sometido a algunas de las más erróneas interpretaciones imaginables, en especial porque los cristianos con frecuencia no son cuidadosos para comprenderlo, según la intención del autor y cómo fue escuchado en su origen. Cualquier porción de la Escritura sepa-

rada de la cultura primaria y de la intención del autor es como un niño desamparado y sin hogar que vaga por las calles. Es vulnerable a los abusos más violentos.

Contrariamente a la práctica de algunos intérpretes, el significado del texto está ligado a lo que significó cuando se escribió (y no lo que en principio parece significar ahora). Hasta que no nos convirtamos en estudiosos del mundo bíblico y de la mentalidad de la época, erraremos en nuestra comprensión de lo que la Biblia intenta revelar. Sin embargo, esto no revoca la importancia de la Biblia para nuestros días. Sencillamente indica que la importancia actual del texto surge de lo que significó en su origen. Existen principios esenciales de interpretación que guían a los lectores contemporáneos a través de las características especiales del género apocalíptico.[13]

Lineamientos de interpretación

1. *Estudiar el apocalíptico bíblico a la luz de las formas apocalípticas de pensamiento en el mundo antiguo.* El apocalíptico es el único género con códigos específicos y formas de comunicación, pero no era un género único en la Biblia. Las formas apocalípticas de ver las cosas eran muy comunes en el mundo bíblico cerca del final del Antiguo Testamento y a lo largo del Nuevo Testamento. Por lo tanto, entender los ejemplos bíblicos de lo apocalíptico en el ámbito de los ejemplos no bíblicos resulta esencial.

2. *Leer el apocalíptico en vistas de un contexto de crisis.* El pueblo frustrado al punto de la desesperación eran los oyentes previstos para el apocalíptico, y los autores buscaron maneras de transmitirles aliento para soportar el torrente de tribulación y para permanecer firmes en la fe.

3. *No buscar en el apocalíptico algo que este no intenta revelar.* La función del texto apocalíptico es la clave para entenderlo. Aunque los autores apocalípticos tienen algo importante para transmitir, hay más esperanza para el futuro que información acerca del futuro. Si bien el significado del pasaje está estrechamente relacionado con el impacto que el pasaje tiene asignado ejercer sobre el lector, el apocalíptico no es por lo general un relato cronológico del futuro sino un tratamiento literalmente de impacto con imágenes fuertes y con alto contenido gráfico para quitar nuestra atención de los problemas que enfrentamos y darnos esperanza de que Dios obtendrá una resonante victoria sobre el mal.

4. *Esperar que el apocalíptico esté lleno de lenguaje metafórico.* Como el

género apocalíptico es intensamente literario, con abundancia de figuras de dicción como metáfora, hipérbole e ironía, los lectores deben fijarse con cuidado en las técnicas literarias de los autores. Las imágenes y las escenas cautivantes tienen la intención de atraer a los lectores dentro de la historia para poder experimentarla como un niño fascinado con un cuento de hadas. Lo apocalíptico es intencionalmente vívido en cómo describe las cosas.

5. *No intentar identificar la importancia de cada detalle en el apocalíptico.* El lenguaje metafórico del apocalíptico con frecuencia no puede descifrarse, en parte porque se trata de un lenguaje tan exclusivo que otros usos en la Escritura de motivos similares serán de escaso valor para comprenderlo. Es más, las imágenes dentro de un solo apocalipsis pueden ser fluidas, de forma que el significado de un motivo varía dentro de la misma pieza literaria. Esto puede hacer que la importancia de algunas porciones de un apocalipsis sean un misterio. Y así debe ser: si pudiéramos resolver todos los enigmas del apocalíptico, estaríamos traicionando el género, quitándole ese misterio que se espera que lo envuelva.

6. *Mantener todas las opciones disponibles acerca del cumplimiento de las predicciones apocalípticas.* El tema principal del apocalíptico es el cielo y el futuro, dos áreas desconocidas para la experiencia humana. Debido a las limitaciones inherentes del lenguaje humano para describir algo que los humanos jamás experimentaron, la descripción de las criaturas, de las escenas y de las personas celestiales y del futuro puede no ser la misma en la realidad que en la literatura visionaria de lo apocalíptico.

7. *Intentar comprender el punto central de un texto apocalíptico.* Lo apocalíptico tiende a ser impresionista, más como una pintura abstracta que transmite una impresión en general. Si uno permanece muy cerca de la pintura tratando de examinar el detalle de la obra del artista, pierde lo que la pintura intenta transmitir. Del mismo modo, la correcta interpretación de lo apocalíptico busca comprender el gran cuadro, el significado del todo en lugar del significado de las partes. A veces los detalles en lo apocalíptico son para producir un efecto impactante; puede no tener más importancia que la forma en que la imagen de la escena se relaciona con los detalles. En lo apocalíptico dichos detalles no deben verse como alegóricos en el sentido de que cada uno tiene su correspondiente realidad.

8. *Apreciar el completo y rico simbolismo del apocalíptico.* Una vez que se comprende correctamente el estilo, los lectores quedarán en libertad para

disfrutar de la bella imaginería usada para describir el cielo y el futuro. Aunque la terminología del género apocalíptico con frecuencia denota algo distinto de lo que esas mismas palabras pueden querer decir en su sentido normal (la descripción puede ser más simbólica que literal), no obstante, cada detalle en lo apocalíptico es importante en la manifestación de la perspectiva divina de lo por venir.

El juicio de Gog

Ezequiel 38–39, una profecía acerca de Gog, brinda un ejemplo de la aplicación de los principios de la interpretación para «extraer el significado» del apocalíptico bíblico.[14] En un sentido amplio, Ezequiel 38–39 es literatura profética, aunque con claras características apocalípticas. Esto ilustra el inicio de toda la literatura apocalíptica, originada en la profecía. Algunos estudiantes del apocalíptico clasifican a este perícope como un ejemplo de apocalíptica de transición, que está en medio en el desarrollo entre la profecía y el auténtico apocalíptico.[15]

El simbolismo metafórico no está tan desarrollado en estos dos capítulos de Ezequiel como en Daniel, o en la postrera literatura apocalíptica, aunque hay ciertas imágenes metafóricas claras. El personaje de Gog, los siete años de fuego de sus armas (39:9), la búsqueda de huesos durante siete meses (39:15) y la reunión de bestias y aves para comer la carne y beber la sangre de un enemigo caído y sus caballos (39:17-20) son ejemplos de expresiones que tienen un elemento de misterio. La repetición de etapas o ciclos similares de profecía evidentes por expresiones tales como «profetiza y di» (Ezeq. 38:2,14; 39:1), «hijo de hombre» (Ezeq. 38:2,14; 39:1,17) y «así ha dicho Jehová el Señor» (Ezeq. 38:3,10,14,17; 39:1,17,25) son también evidencias del género apocalíptico.

Ezequiel 38–39, en su contexto, forma el juicio futuro y final de las naciones paganas con el disfraz de Gog, con el propósito de establecer un Israel restaurado, seguro en la tierra (ver Ezeq. 37). Con eso establecido, el profeta relata los detalles finales referidos al templo escatológico, a la adoración a Dios y a la división final de la Tierra Santa (ver Ezeq. 40–48).

El propósito controlador o la gran idea del pasaje es la esperanza de seguridad para aquellos que Dios ha resucitado o restaurado (ver Ezeq. 37). A pesar de todas las dificultades que puede traer la vida, con un carácter verdaderamente apocalíptico, Dios demuestra su control soberano (38:4),

suprime todas las fuerzas de maldad obrando contra su plan predeterminado (38:22), consuela a su pueblo con el conocimiento de su persona (39:22) y promete no abandonar nunca a su pueblo redimido (39:29).

Como notamos antes, estos dos capítulos se construyen claramente alrededor de la repetición de ciclos similares de profecías. La orden de Dios a Ezequiel (hijo de hombre) a profetizar produce las divisiones principales, mientras que la fórmula «así ha dicho Jehová» introduce debates subordinados o escenas.

Palabra del Señor a Ezequiel en cuanto al enemigo futuro (38–39)

Profecía 1:	El enemigo ataca al pueblo de Dios/Dos perspectivas (38:2-13)
Escena a:	Yo (Dios) te pondré contra mi pueblo (38:3-9)
Escena b:	Tú (Gog) has concebido este mal contra mi pueblo (38:10-13)
Profecía 2:	El enemigo es juzgado/Dios es conocido en el juicio (38:14-23)
Escena a:	Tú (Gog) atacarás en «los últimos tiempos» (38:14-16)
Escena b:	Yo (Dios) he anunciado juicio en los «días previos» (38:17-23)
Profecía 3:	El enemigo es destruido/Las pruebas acarrean bendición (39:1-16)
Escena a:	Yo (Dios) juzgaré como he hablado (39:1-8)
Escena b:	El pueblo de Dios es bendecido luego de las pruebas (39:9-16)
Profecía 4:	El enemigo es sacrificado/Dios no traiciona a su pueblo (39:17-29)
Escena a:	El pueblo de Dios es saciado con el aporte divino (39:17-24)
Escena b:	Yo (Dios) jamás me apartaré de quienes son verdaderamente míos (39:25-29)

Esta estructura en cuatro partes revela una obra maestra literaria cuya concepción rivaliza claramente con los escritores más ingeniosos de la

actualidad. En la primera escena de la profecía 1, Ezequiel examina el inicio por parte de Dios del ataque no provocado de Gog (ver 38:3-9). La segunda escena investiga el mismo incidente desde el punto de vista de Gog, cuando él concibe un «plan malvado» contra un pueblo «desprotegido» (38:10-13). Ezequiel nos hace considerar la paradoja de eventos en nuestra vida; ninguno debe separarse ni del diseño divino ni de la responsabilidad humana.

La profecía 2 repasa el ataque sobre el pueblo de Dios desde la perspectiva de Gog, evento que según se revela, está reservado para los «últimos tiempos» (38:14-16). Ya en nuevo territorio, la segunda escena de la profecía 2 revela que Dios había hablado en los días previos por medio de sus profetas sobre el ataque de Gog sobre Israel. Dios no es sorprendido. Él ya había dado la noticia del ataque que estaba por ocurrir.

El versículo 17 deja también en claro que, para Ezequiel, Gog es una metáfora para «enemigo». No lo entendemos si buscamos el equivalente geográfico actual de este personaje misterioso. El mensaje declara que a los enemigos del pueblo de Dios se los juzgará (ver 38:17-23). Las catástrofes naturales son los agentes apocalípticos de su juicio (ver 38:19-22) para el ahora claro propósito de que las naciones «sabrán que yo soy Jehová» (38:23).

La profecía 3 vuelve a repasar el juicio de Dios sobre Gog (ver 39:1-8) y subraya el propósito que se establece en la escena previa (39:6-7). En la última parte de la profecía 3, que se presenta aquí por «por tanto», se revela un hecho asombroso: las pruebas del pueblo de Dios traen una increíble bendición en su despertar (39:9-16). En vez de morir bajo los implementos de guerra, ahora son sostenidos por ellos. En vez de arruinarse, obtienen el botín. En un giro irónico (especialmente evidente en el hebreo), a Gog se le da un lugar en Israel (39:11), ¡una sepultura! Dios es maravilloso para transformar nuestras luchas en bendiciones.

En lo que ahora es un modelo conocido, la profecía 4 vuelve a enfatizar la segunda escena de la profecía 3, cuando el pueblo de Dios ha visto satisfechas sus necesidades con el botín de guerra (ver 39:17-24). La imagen metafórica está compuesta por componentes excepcionales del texto bíblico. A Dios se lo presenta sacrificando el enemigo para su pueblo, llenándolos con la grosura y la sangre (elementos que en otras partes se reservan sólo para Dios [ver Lev. 3:17; 17:6]). En la segunda escena, Ezequiel cierra el perícope con un juego de palabras. Luego de reunir a sus exiliados en su

tierra, Dios promete lo siguiente: «Sin dejar (*'otîr*) allí [en exilio] a ninguno de ellos. No les ocultaré (*'astîr*) más mi rostro, porque habré derramado mi Espíritu sobre la casa de Israel» (39:28b-29, LBLA). Dios jamás abandonará a su pueblo regenerado.

Los principios de interpretación que se sugieren han rescatado el mensaje de este pasaje de una cantidad de pistas erradas (¿Rusia será Gog?) e interrogantes complicados (¿pueden las armas modernas ser quemadas como leña?) La expectativa de la metáfora en la literatura apocalíptica subraya la naturaleza gráfica de estos elementos. La rica ironía (o de otra forma, ¡la imposibilidad bíblica!) presentada en la imagen de Dios sacrificando al enemigo para Israel, alimentando al pueblo con la grosura prohibida y saciando su sed con sangre proscripta, presenta una imagen escalofriante que habla de un gran juicio sobre los impíos y de la milagrosa provisión para los escogidos. Estas imágenes impactantes introducen al lector en la composición de una forma que una simple declaración de aliento jamás podría hacer. Propio de la literatura apocalíptica, Ezequiel entrega su profecía de una manera que cautiva la imaginación.

El mensaje de Ezequiel, proclamado a un pueblo que sigue atado por los lazos de la cautividad babilónica, es un mensaje de esperanza. Aunque se declare con claridad que el futuro del pueblo de Dios incluye pruebas adicionales, el pasaje enfatiza que Dios está en pleno control y traerá un juicio final sobre sus enemigos y una bendición gloriosa sobre su pueblo.

Conclusión

Las exclusivas y con frecuencia desconcertantes características de la literatura apocalíptica pueden conducir a los intérpretes a dos conclusiones igualmente problemáticas. Por un lado, a primera vista podría parecer que la tarea crucial es la interpretación de los símbolos y la aplicación de los pasajes a los eventos actuales, todo en un intento bienintencionado de probar que la Biblia está tan actualizada como los noticiarios de la tarde. Los cambios en el ambiente político, como en el Medio Oriente y la ex Unión Soviética, han generado decenas de libros y de programas que explican el cumplimiento de la profecía y que el fin del mundo está cerca. De manera similar, en décadas pasadas, la guerra que dio fin a todas las guerras, las atrocidades nazis y las políticas de la Iglesia católica alimentaron una industria similar. Por otro lado, algunos estudiosos de la Palabra sencillamente abandonaron la idea de

comprender esos pasajes descabellados de lo apocalíptico y se abocaron a textos que en apariencia parecían ser más aplicables a «lo que vivimos». Es evidente que cualquiera de estos dos enfoques se describiría como que ha «rehuido anunciaros todo el consejo de Dios» (Hech. 20:27).

La genialidad de la literatura apocalíptica es el mensaje de esperanza. Frente al perverso mal se exhorta al pueblo de Dios para que persevere hasta el fin. Aunque el juego parezca perdido o, para los más optimistas, inmovilizado, se nos asegura que Dios se prepara para intervenir y juzgar el mal con medios sobrenaturales. El apocalíptico bíblico es un llamado a despertar a una perspectiva eterna renovada: Dios traerá una solución permanente a los efectos malvados del pecado, ¡y estaremos allí para disfrutarlo!

Lecturas recomendadas

(material en idioma inglés)

Collins, John J., ed. *Apocalypse: Towards the Morphology of a Genre. Semeia* 14, 1979. Esta colección de artículos trata los interrogantes de definición y descripción de la literatura apocalíptica en el canon y en diversas fuentes del Cercano Oriente.

Collins, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity.* Nueva York, Crossroad, 1984. Este tomo es de análisis indispensable de toda la gama de literatura apocalíptica compuesta por los judíos. La forma, la autoría, la fecha y el contenido de cada apocalipsis se debaten en detalle.

Collins, John J. *Apocalyptic Literature.* En *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, editado por R. A. Kraft y G. W. E. Nickelsburg. Filadelfia, Fortress, 1986. Este capítulo es una revisión de la investigación sobre el apocalíptico judío y una valoración del estado actual de la erudición. Incluye una bibliografía sumamente útil.

Collins, John J. y James H. Charlesworth, edits. *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies Since the Upsala Colloquium.* Sheffield, Press, 1991. Esta colección de ocho ensayos realizada por destacados eruditos en el campo del apocalipticismo judío refleja el estatus actual de la investigación del apocalíptico en el mundo bíblico.

Hanson, Paul D. *Apocalyptic Literature.* En *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, editado por Douglas A. Knight y Gene M. Tucker. Chico, California, Scholars Press, 1985. Este capítulo resume los problemas de

definición, tiempo de origen y fuentes del apocalíptico, con un enfoque específico en los textos apocalípticos en el AT. Se incluye una útil bibliografía.

Hanson, Paul D. *Old Testament Apocalyptic. Interpreting Biblical texts.* Nashville, Abingdon, 1987. Esta perspectiva general del apocalíptico del AT está escrita para la audiencia general de intérpretes serios de la Biblia. Se da atención especial a la importancia del apocalíptico para nuestros días, con ejemplos específicos de pasajes apocalípticos y su relevancia.

Hellholm, David, ed. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceeding of the International Colloquium on Apocalypticism, Upsala, August 12-17, 1979.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1983. Los documentos de una amplia gama recolectados para esta obra se expusieron en una conferencia que marcó un hito en el estudio del apocalíptico. Muchos de estos documentos siguen siendo de suma importancia.

Hewitt, C. M. Kempton. *Guidelines to the Interpretation of Daniel and Revelation.* En *A Guide to Biblical Prophecy*, editada por Carl E. Armerding y W. Ward Gasque, 101-16. Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1989. Escrito desde una perspectiva evangélica, este capítulo es un debate equilibrado sobre cómo interpretar Daniel y Apocalipsis dado que son apocalípticos. Otros capítulos de este libro también son de gran valor.

Morris, Leon. *Apocalyptic.* Grand Rapids, Eerdmans, 1972. Esta introducción breve pero clásica de lo apocalíptico investiga las carácterísticas y la importancia del género para los estudios bíblicos.

Reddish, Mitchell G., ed. *Apocalyptic Literature: A Reader.* Nashville, Abingdon, 1990. Esta antología de literatura apocalíptica, diagramada como libro de lectura o selección de textos para introducir a los estudiantes en el género, es una colección práctica sobre principales formas de lo apocalíptico, que incluye los Rollos del Mar Muerto y los apocalipsis cristianos.

Rowland, Christopher. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity.* Nueva York, Crossroad, 1982. Este exhaustivo análisis del apocalipticismo, con especial atención al apocalíptico rabínico y de los primeros cristianos, se concentra en la revelación apocalíptica de los misterios de los cuatro reinos del universo.

Russell, David Syme. *Divine Disclosure: An Introduction to Jewish Apocalyptic.* Minneapolis, Fortress, 1992. Esta compacta introducción al apocalíptico resume la mayoría de sus interrogantes importantes. Resulta de

utilidad el debate de las diversas maneras de definir lo apocalíptico.

Russell, David Syme. *Prophecy and the Apocalyptic Dream: Protest and Promise*. Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1994. Esta popular introducción a lo apocalíptico está escrita para los cristianos perplejos por Daniel y Apocalipsis y las muchas explicaciones confusas de los eventos futuros. Incluye un útil debate de principios de interpretación.

Stone, Michael E. *Apocalyptic Literature.* En *Jewish Writings of the Second Temple Period.* 2, editado por Michael E. Stone, 383-441. Filadelfia, Fortress, 1984. Investigación sobre el género apocalíptico y la relación de lo apocalíptico con la sabiduría y la profecía.

Notas

1. Para un debate más amplio sobre profecía, consultar los capítulos 7 y 8, y de Richard Patterson *Old Testament Prophecy*, en *A Complete Literary Guide to the Bible*, ed. Leland Ryken y Tremper Longman III (Grand Rapids, Zondervan, 1993), 296-309.

2. En esta lista de características de lo apocalíptico hay una omisión notable. La mayoría de los apocalipsis del mundo antiguo eran seudónimos. Sin embargo, en la Biblia el único texto apocalíptico que declara seriamente que es seudónimo es Daniel. Por ejemplo, John J. Collins, *Daniel*, Hermeneia (Minneapolis, Fortress, 1994), 56-58. Para razonamientos a favor de Daniel como autor, consultar a Joyce G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary.* (Downers Grove, InterVarsity, 1978), 13-59.

3. Leland Ryken, *Words of Life: A Literary Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, Baker, 1987), 23. Aunque la declaración de Ryken se refiere a la literatura bíblica en general, es especialmente aplicable en lo apocalíptico.

4. Existen varios debates sobre las características de lo apocalíptico. Por ejemplo, consultar de Michael E. Stone *Apocalyptic Literature*, en *Jewish Writings of the Second Temple Period*, ed. Michael E. Stone (Filadelfia, Fortress, 1984), 392-94; y Grant Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove, InterVarsity, 1991), 221-27.

5. Se ha escrito mucho sobre la definición del género apocalíptico. Para un útil resumen consultar de Dave Mathewson *Revelation in Recent Genre Criticism: Some Implications for Interpretation*, n.s. 13, Nº 2 (otoño 1992), 193-204.

6. John J. Collins, *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, en *Apocalypse: The Morphology of a Genre, Semeia* 14 (1979), 5-8.

7. «Las raíces del apocalipsis deberían buscarse en la literatura bíblica, primero y principal, en la profecía» (Stone, *Apocalyptic Literature*, 384).

8. John J. Collins, *Persian Apocalypses*, en *Apocalypse: The Morphology of a Genre, Semeia* 14 (1979), 207-17.

9. Para traducciones al inglés de los textos apocalípticos en la seudoepigrafía relacionada con el AT, consultar de James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudoepigrapha*, tomo 1, *Apocalyptic Literature and Testaments* (Garden City, NuevaYork, Doubleday, 1983).

10. John J. Collins, *Daniel*, 59-60.

11. Para traducciones al inglés de la apocalíptica de los primeros cristianos, consultar de James Keith Elliott *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation* (Oxford, 1993).

12. Para traducciones al inglés de los rollos, consultar de Geza Vermes *The Dead Sea Scrolls in English*, 2º ed. (Nueva York, Penguin, 1975).

13. Para otros útiles debates sobre los principios hermenéuticos para lo apocalíptico, consultar a David Syme Russell, *Prophecy and the Apocalyptic Dream: Protest and Promise* (Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 1994), 94-121; Gordon D. Fee y Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide to Understanding the Bible*, 2º ed. (Grand Rapids, Zondervan, 1993), 231-45; William W. Klein, Craig L. Blomberg y Robert L. Hubbard (h.), *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas, Word, 1993), 311-12; y de Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, 221-32.

14. El Dr. Patterson asignaba una ponencia en su clase de profetas mayores que se titulaba: «Apocalipticismo y el profeta Ezequiel». Cuando asistí a esa clase en la primavera de 1981, presenté un documento sobre el nuevo pacto en Ezequiel, que recibió con una sonrisa. Estoy agradecido por esta oportunidad de cumplir con ese requisito del curso ¡aunque sea un poco tarde!

15. Michael E. Stone, *Apocalyptic Literature*, 385-87.

10

LAMENTACIONES

Tremper Longman III

El lamento y el gozo son opuestos. Constituyen los polos encontrados en el mundo de las emociones. Mientras el gozo reacciona ante el mundo con felicidad y alabanza, el lamento lo hace con desilusión y dolor.

La mayoría piensa que el cristianismo es una religión de gozo en vez de ser de lamento. Después de todo, el fruto del Espíritu incluye «amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre y templanza» (Gál. 5:22-23). Eso hace que el lamento se acerque al tipo de características que se catalogan como de «naturaleza pecadora» (Gál. 5:19-20). Un análisis más detallado de la Escritura, sin embargo, revela que las lamentaciones juegan un papel vital en la religión bíblica. La Biblia nos informa desde el principio (ver Gén. 3) que el mundo ha caído en la oscuridad del pecado y del sufrimiento, de lo cual no se liberará sino en el final de los tiempos (ver Rom. 8:18-25). El salmista en particular exhibe el rol de las lamentaciones en la práctica de nuestra fe. Es algo que muchos cristianos han pasado por alto y que muchos intérpretes de la Biblia han malentendido.

¿Qué es un lamento?

Los salmos pueden agruparse en tres categorías principales: salmos de orientación, de desorientación y de reorientación.[1] El primer grupo se refiere a los salmos de pura alabanza a Yahvéh. No hay obstáculos que se

interpongan en el camino de la relación del salmista con Dios. El segundo grupo está compuesto por salmos de lamentos. Algo ha sucedido para que se interrumpiera la relación divina-humana. El salmista puede sentir que Dios lo ha abandonado, o quizá, puede estar experimentando la hostilidad de Dios. El tercer grupo, de reorientación, describe aquellos salmos donde el lamento se ha escuchado y la relación se restauró. El salmista agradece a Dios por haber oído sus oraciones.

El lamento es una oración de desorientación. Se lo distingue, en principio, por su contenido y modo y, en segundo lugar, por su estructura. En el caso de la lamentación, el contenido y el modo están entrelazados. Un lamento puede reconocerse con facilidad por expresiones de dolor, tristeza, temor, enojo, desprecio, vergüenza, culpa y otras emociones oscuras. Los lamentos con frecuencia incluyen algún tipo de giro hacia Dios y la esperanza en forma de declaraciones de confianza o de himnos de gozo (para una excepción a este modelo, ver Sal. 88).

Desde la obra de dos pioneros en la crítica de la forma del salterio (Gunkel y Begrich), se han identificado dos categorías de lamentos: las lamentaciones individuales y las colectivas. Ambas pueden separarse con facilidad, ya que la primera se refiere a los reclamos de un solo individuo, y la última a las preocupaciones de toda la comunidad. Sin embargo, en la práctica, a veces resulta difícil decidir si un salmo es personal o corporativo debido a que la primera persona del singular puede reflejar a un representante de la comunidad. Junto a esto, algunos lamentos están claramente colocados en boca del rey que puede representar a toda la comunidad. Debido a esto, el lamento real debería colocarse dentro de una tercera categoría.[2]

En cuanto al estilo, el lamento pertenece al género poético y demuestra las características que distinguen a la prosa de la poesía. No hay una única característica o grupo de características que definan la poesía en la Biblia, pero se hace presente un alto uso de paralelismo, imágenes y otras señales del lenguaje figurativo. Quizá más que nada, el uso constante de cláusulas individuales que se juntan para formar líneas paralelas (*cola*), que se combinan para formar versos, que a su vez constituyen estrofas, distingue a la poesía de la prosa (que contiene oraciones que forman párrafos). Las expresiones escuetas donde se dice mucho en pocas palabras es la norma de la poesía, y eso explica por qué los márgenes son más amplios en las traducciones al español de las porciones poéticas de la Biblia.

Como forma de dicción poética, las lamentaciones tienen al menos una característica poética asociada con ella: una métrica especial (llamada *qînâ*). En general, este término describe a la poesía donde el primer punto de una línea paralela es más largo que el segundo. Según una antigua manera para describir la métrica, el primer punto tiene tres tiempos, mientras que el segundo tiene dos. A esta descripción métrica se la ha asociado con una clase de «danza que cojea» en la que van los dolientes supuestamente afectados mientras siguen al cadáver en la procesión fúnebre.[3] Mientras el modelo largo-corto sigue siendo válido para cierta literatura de lamento, no parece ser estrictamente constante; en todo caso resulta problemático denominar métrico a este modelo, dado que se ha presentado una gran duda sobre la presencia de la métrica en la poesía hebrea en general.

Cómo expresa el lamento el salmista

Aparte del contenido, el tono y el estilo, el lamento tiene también una estructura distintiva. Mientras algunos elementos estructurales ocupan un lugar constante en un lamento (p. ej., si un himno de alabanza aparece en el lamento, estará al final), hay flexibilidad en términos del orden con el que aparecen los elementos y la frecuencia con la que ocurren (p. ej., en el Sal. 69, la «queja» aparece tres veces). Sin embargo, los siguientes siete elementos aparecen con cierta constancia en las lamentaciones:

1. Invocación
2. Ruego a Dios por ayuda
3. Quejas
4. Confesión de pecado o declaración de inocencia
5. Maldición de los enemigos (imprecación)
6. Confianza en la respuesta divina
7. Himno o bendición

El poeta con frecuencia comienza con una invocación que se combina con un ruego a Dios por ayuda. No hay nadie a quien el poeta pueda acudir sino a Dios mismo:

> Salva, oh Jehová, porque se acabaron los piadosos;
> Porque han desaparecido los fieles de entre los hijos de los hombres (12:1).

Oye, oh Jehová, una causa justa; está atento a mi clamor.
Escucha mi oración hecha de labios sin engaño (17:1).

La *invocación* es sencillamente gritar el nombre de Dios en el vocativo. El ruego o la petición es la solicitud, que por lo general se expresa en modo imperativo.

La *queja* es el punto focal del lamento porque es ahí donde nos damos cuenta de que ha motivado a la oración al que se lamenta.

Mas yo soy gusano, y no hombre;
Oprobio de los hombres, y despreciado del pueblo.
Todos los que me ven me escarnecen;
Estiran la boca, menean la cabeza (22:6-7).

Aunque el modo del lamento es por lo general melancólico, hay uno o dos momentos en que el lamentador deja en claro su confianza básica en Dios. Esto sucede cuando él expresa su confianza:

He aquí, Dios es el que me ayuda;
El Señor está con los que sostienen mi vida (54:4).

Como un lamento refleja de manera predominante un modo alicaído, resulta sorprendente notar que casi todos los lamentos incluyan una expresión de confianza en Dios.

La *maldición de los enemigos* (imprecación) quizá sea la parte más difícil de reconciliar con nuestros sentimientos acerca de Dios. En el salmo 109 encontramos una imprecación particularmente implacable:

Sean sus días pocos;
Tome otro su oficio.
Sean sus hijos huérfanos,
Y su mujer viuda (109:8-9).

Las lamentaciones pueden también dividirse sobre la base de si el poeta *confiesa su pecado* en el contexto de su sufrimiento o, al contrario, *declara su inocencia.*

Dios, tú conoces mi insensatez,
Y mis pecados no te son ocultos (69:5).
Tú has probado mi corazón, me has visitado de noche;
Me has puesto a prueba, y nada inicuo hallaste;
He resuelto que mi boca no haga transgresión (17:3).

Como cristianos, resonamos con la confesión pero hallamos un tanto presuntuosa la aseveración de inocencia de quien se lamenta. Podemos sentirnos ofendidos por esto último porque pensamos en las declaraciones firmes de Pablo acerca de la completa pecaminosidad de hombres y mujeres (ver Rom. 3:9-20). No obstante, debemos recordar que hay ocasiones en las cuales a las personas se las persigue o acosa en situaciones o por razones de las que son completamente inocentes. Las declaraciones de inocencia tienen su lugar en el contexto de la oración.

Por último, los himnos de alabanza son comunes hacia el final del lamento. Cuando quien se lamenta se da cuenta de lo que Dios puede hacer y hará por él, eso lo lleva al opuesto del lamento, que es la alabanza.

Mi pie ha estado en rectitud;
En las congregaciones bendeciré a Jehová (26:12).

La transición de la queja a la alabanza es, con frecuencia, tan abrupta que muchos eruditos creen que la lamentación presupone la presencia de un sacerdote.[4] Como el primer entorno de los salmos es dentro del servicio de adoración formal, el sacerdote escuchaba la queja y luego respondería con la seguridad de perdón y de ayuda de Dios. Esta seguridad le permitiría al salmista responder con gozo. Las declaraciones del sacerdote no están registradas en el salmo, aunque hay oráculos similares en otras partes (ver Jer. 30:10-11; Isa. 41:8-13; 43:1-7). Esta reconstrucción, si bien no es probable, parecería ser razonable, aunque el punto principal a tener en cuenta es que la tristeza se vuelve gozo en la mayoría de los lamentos.

Hacia quién expresa lamento el salmista

Las quejas de un lamento van en tres direcciones. Se dirigen hacia el enemigo no especificado de quien se lamenta, hacia sí mismo o, lo más inquietante de todo, hacia Dios. En el primer caso, el enemigo es la otra

persona, la fuerza externa que persigue, amenaza y debilita al que habla o al grupo que representa. En un lamento, por lo general, el enemigo es anónimo. Este es el caso del salterio. Después de todo, el salterio es un libro litúrgico. Los salmos, aunque puedan haber estado escritos con un evento histórico específico en mente[5], ese evento fue dejado de lado en el cuerpo del poema, de manera que el salmo pudiera ser vuelto a usar y vuelto a aplicar a eventos futuros similares si no idénticos. El enemigo de una persona puede no serlo de otra, pero el salmo puede servirle a ambas. Incluso en un libro como el de Lamentaciones, que con claridad se refiere a la histórica destrucción de Jerusalén a manos de los babilónicos, el enemigo se describe en términos generales y no específicos.

Segundo, el lamentador puede dirigir la queja hacia sí. Reconoce que también es una fuente de problemas. En el salmo 42–43, una unidad característica según lo indica el estribillo común, el salmista expresa tres veces la angustia que siente hacia sí:

> ¿Por qué te abates, oh alma mía,
> Y te turbas dentro de mí?
> Espera en Dios; porque aún he de alabarle,
> Salvación mía y Dios mío (42:5,11; 43:5)

Tercero, el lamento puede estar dirigido hacia Dios, porque Él ha abandonado, endurecido y debilitado al lamentador. El abandono divino o la hostilidad evoca la mayor sensación de terror o de enojo por parte del salmista. Esta actitud puede observarse en la estrofa de apertura del salmo 60:

> Oh Dios, tú nos has desechado, nos quebrantaste;
> Te has airado; !vuélvete a nosotros!
> Hiciste temblar la tierra, la has hendido;
> Sana sus roturas, porque titubea.
> Has hecho ver a tu pueblo cosas duras;
> Nos hiciste beber vino de aturdimiento (60:1-3).

Por consiguiente, las quejas del lamento se dirigen hacia tres culpables: el enemigo, el que se lamenta o Dios. Por supuesto, un mismo poema puede ir dirigido a los tres (Sal. 42–43 son buenos ejemplos de ello).

Dónde encontramos los lamentos

Lamentos en el Antiguo Testamento

El amplio uso del lamento en el salterio merece la primera mención. Como tradicionalmente a estos lamentos se los ha empleado para definir el género, el resto de los usos se compara con los lamentos del salterio. El lamento es el género predominante del salterio, con al menos 50 ejemplos de lamentos individuales y 20 ejemplos de lamentos corporativos.

No obstante, resulta interesante que el salterio no es un libro deprimente. Existen dos razones para ello. Primero, los lamentos se concentran en la primera parte del libro. Por consiguiente, cuando el lector llega a la última parte, el gozo ha superado al dolor. Los últimos cinco salmos forman una doxología culminante dando el fin apropiado a un libro que se conoce como «Alabanzas» (*Tehillim*) en la tradición judía. Segundo, como ya se ha mencionado, los lamentos en sí no son poemas oscuros sin tregua. Casi siempre hay un volverse a Dios y gozo al final. La presencia de un número tan elevado de lamentos personales y corporativos en los Salmos, el libro de adoración del Antiguo Testamento, permitió al pueblo de Dios expresar sus necesidades y dolores más profundos ante su Dios.

El segundo gran ejemplo del género es el libro de Lamentaciones. Aunque Gunkel opina que Lamentaciones es una combinación de distintos tipos de literatura (con los cap. 1, 2 y 4 como canciones funerarias, el cap. 3 un lamento individual y el cap. 5 un lamento comunal[6]), estudios recientes han tenido la tendencia a ver el libro de manera más holística.

Lamentaciones es un lamento comunal, similar a los lamentos corporativos que hallamos en el salterio. Un lamento comunal es «una composición cuyo contenido verbal indica que se compuso para que una comunidad la emplee, o en beneficio de ella, para expresar tanto la queja como la tristeza y el dolor sobre una calamidad que se percibe, física o cultural, que les ha acontecido o les va a acontecer, y para apelar a Dios por liberación».[7] El tono, el contenido y la estructura de la obra sostiene la identificación como lamento corporativo. Es más, los diversos títulos que se le dieron al libro, ya sea los rabinos o en el Antiguo Testamento griego o en la Vulgata, todos son lamentos que conducen al título que se le dio al libro en las traducciones al español.

El debate ha rodeado la cuestión de si el poema es coherentemente corporativo, en especial a la luz de 3:1-21. Esta unidad comienza así: «Yo soy el hombre que ha visto aflicción», y con frecuencia se entiende como la expresión de un solo individuo. Se ha realizado un gran esfuerzo en el intento por identificar al que habla. Un ejemplo de sugerencia incluye a Joaquín, un soldado vencido, y al propio Jeremías. Más probable es la interpretación de que quien habla es Jerusalén personificado, pero aunque fuera un individuo, este expresa el sufrimiento y el dolor de toda la comunidad. Por consiguiente, aunque existe una variedad de expresiones, al libro como un todo se lo sigue identificando correctamente como un lamento corporativo.

Ferris debate de manera provocativa acerca de la posibilidad de que la oración dedicatoria de Salomón en 1 Reyes 8 provea el entorno para los lamentos corporativos como Lamentaciones.[8] El rey describe siete situaciones que evocan la oración en el templo, cuatro de ellas son desastres nacionales: (1) derrota en la batalla (8:33-34), (2) sequía (8:35-36) (3) otros desastres naturales o enfermedad (8:37-40) y (4) cautividad (8:46-50). Por supuesto, es lo primero lo que motiva la oración de lamento de Lamentaciones.

Otra porción importante de literatura de lamento se halla en el libro de Jeremías. Como todos saben Jeremías, más que cualquier otro profeta, salta como persona a la primera plana de su profecía.[9] En los capítulos 11–20[10] el profeta ofrece a Dios una serie de lamentos quejumbrosos y a veces hasta enojados. Smith[11] describe muy bien la función de estos lamentos en el libro:

> Los lamentos en contexto comparten tres propósitos adicionales más allá de la función original de los lamentos de defender la legitimidad de la vocación profética de Jeremías frente a la resistencia. Los lamentos en contexto están para anunciar el juicio de Yahvéh contra Israel, para mostrar la falta del pueblo y el impacto de tal pecado sobre Yahvéh como signo y símbolo de la relación de Israel con Yahvéh. En resumen, los lamentos en contexto se diseñaron principalmente para presentar la culpa del pueblo y la necesidad de juicio.[12]

Los lamentos de los salmistas, de Jeremías y el libro de Lamentaciones quizá sean los más notables, pero el lamento, como un clamor a Dios que nace de la desesperación, ya sea por enojo o lamento, ocurre en toda la Torá,

los profetas y los escritos.[13] Encontramos el esqueleto del lamento ya en el período patriarcal. Luego de años de esperar por un niño, Abram invoca a Jehová y presenta su queja ante él: «Señor Jehová, ¿qué me darás, siendo así que ando sin hijo, y el mayordomo de mi casa es ese damasceno Eliezer?... Mira que no me has dado prole, y he aquí que será mi heredero un esclavo nacido en mi casa» (Gén. 15:2,3). Otros ejemplos antiguos incluyen Génesis 25:22, Jueces 15:18; 21:2-3.

El lamento en el antiguo Cercano Oriente

El lamento también se halla en la literatura del Cercano Oriente fuera de la Biblia. Dios escogió dirigirse a su pueblo Israel en un idioma y con formas literarias que ellos comprendieran. Por consiguiente, no sorprende encontrar muchos ejemplos de lamento del antiguo Cercano Oriente, en particular de Mesopotamia. Es más, todos los seres humanos experimentan dolor y sufrimiento en este mundo, tanto los individuos como las comunidades. Es natural para los seres humanos que reconocen un reino divino donde volverse a sus dioses, si no por ayuda, al menos por respuestas a los interrogantes que evoca su experiencia.

Los textos mesopotámicos han jugado un papel importante en la discusión de un trasfondo del antiguo Cercano Oriente para el género de lamento bíblico. Mientras uno tiene que ejercitar una considerable precaución metodológica al comparar la literatura bíblica con las de otras culturas circundantes[14], sigue siendo importante observar que existen analogías tanto para los lamentos individuales como para los comunales.

La literatura mesopotámica certifica varios lamentos comunales, que tradicionalmente se agrupan en tres subgéneros:[15] (1) el lamento de la ciudad, (2) el *balag* y (3) el *eršemma*.

Existen seis lamentos sumerios de la ciudad que narran y teológicamente interpretan la destrucción de la ciudad de Ur a fines del tercer milenio a.C. Son el «Lamento sobre la destrucción de Ur», el «Lamento sobre la destrucción de Sumeria y Ur», el «Lamento de Nippur», el «Lamento de Eridu», el «Lamento de Uruk» y el «Lamento de Ekimar».[16]

Los textos *balag* y *eršemma* vienen después, escritos en acadio, y aparecen desde el comienzo del segundo milenio a.C. hasta el período seléucida, en la segunda mitad del primer milenio a.C. Estos textos también se lamentan por la destrucción de las ciudades.

Una comparación de lamento en el texto bíblico con los ejemplos del antiguo Cercano Oriente conduce a la difícil cuestión de la dependencia. Algunos eruditos afirman que los precursores sumerios, por ejemplo, influyeron en Lamentaciones.[17] Otros dirigen la atención al extenso tiempo y la brecha cultural entre los sumerios y los textos bíblicos.[18] Es importante notar que las similitudes y las diferencias pueden encontrarse en una tradición en común tanto cultural como literaria. Quizá la mejor solución sea que mientras hay conexiones definidas con el género mesopotámico del lamento, Israel desarrolló su propio género distintivo, por eso se presentan similitudes y también diferencias entre los textos bíblicos y del Cercano Oriente.[19] Fuera de la influencia y del tomar prestado, la presencia de un lamento corporativo en Mesopotamia es importante para entender el género bíblico.

El lamento en el Nuevo Testamento

No hay nada parecido a un lamento en el Nuevo Testamento. Por supuesto se los mencionan y son importantes para la teología del Nuevo Testamento, pero no se encuentran lamentos originarios del Nuevo Testamento. Es más, hay muy poco material poético en el Nuevo Testamento, y lo que hay son himnos de alabanza (ver Luc. 1:46-55,68-79; Fil. 2:6-11). No obstante, el lamento produce su impacto en el Nuevo Testamento y debería darle forma a la devoción cristiana contemporánea también.

Los lamentos del Antiguo Testamento son clave para la presentación del evangelio. Jesús y la iglesia primitiva expresaron las profundidades de la angustia y el dolor del Salvador por medio de lamentos, en particular los salmos 22 y 69. Jesús puso en sus labios las palabras del salmo 22:1 cuando pendía de la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mar. 15:34). Además, conocemos sobre la lucha de Cristo al aproximarse su fin en el huerto de Getsemaní. Jesús allí invoca a su Padre divino y le presenta su reclamo («aparta de mí esta copa») antes de someterse a la voluntad del Padre (ver Mar. 14:32-42).

Jesús se lamenta porque sufre. Incluso, es el supremo ser que sufre, si bien es inocente. Aunque sufre por los pecados del mundo, Él no ha pecado. Westermann discute con los que aducen que el sufrimiento de Jesús ha conducido a la erradicación del lamento como la expresión legítima de la teología cristiana. Él destaca cómo en la confesión occidental de pecado se

ha reemplazado el lamento por el sufrimiento.[20] Este cambio, sin embargo, está bíblicamente injustificado. Es interesante notar, por ejemplo, la evidencia del Padrenuestro, una oración que los cristianos han tomado correctamente como paradigma. Un análisis de dicha oración indica que el lamento se combina con el himno, en especial en la última parte, cuando las peticiones se dirigen a Dios. Las peticiones reconocen la angustia actual, y por medio de la oración se solicita el alivio de Dios.

Tal como los antiguos israelitas que pronunciaron por primera vez los lamentos del Antiguo Testamento, los cristianos también sufren de infinitas maneras. Los parientes cercanos y los amigos se enferman y mueren; hay personas abusadas; mujeres violadas; niños abandonados... La lista sería interminable. Nosotros también nos preguntamos dónde está Dios en este mundo caído y lleno de dolor. La respuesta adecuada no es la represión, sino volvernos a Dios para expresar con sinceridad nuestras dudas y quejas. Sólo así podrá Dios transformar nuestros gritos de dolor en himnos de alabanza. Los salmos y otros lamentos pueden ayudarnos a hallar palabras para dirigirnos a nuestro Dios en medio del dolor.[21]

Interpretación del lamento

A continuación se presentan unos lineamientos que podrán ayudar al lector a interpretar los lamentos con confianza. No son reglas fijas que serán relevantes para todos los textos de lamentos ni tampoco son todas exclusivas del lamento. Son principios que, por lo general, resultan de utilidad para los intérpretes que tratan de cerrar la brecha entre el autor de la antigüedad y la situación actual.

Lineamientos para la interpretación

1. *Leer el lamento dentro de su contexto literario e histórico.* Ningún texto de la Biblia es una entidad aislada. Proviene de un contexto histórico específico y está arraigado en un texto más amplio. No siempre podemos estar seguros del contexto histórico exacto, como con muchos de los salmos de lamento[22], pero en ocasiones el trasfondo histórico imprime su marca en el texto. Esta información está por lo general disponible dentro de los libros históricos de la Biblia (comp. la relación de Lamentaciones con la destrucción de Jerusalén en el 587–586 a.C.). Otros estudios históricos del antiguo Cercano Oriente pueden enriquecer nuestra comprensión de algunos

textos. Más crítico es el contexto literario, que en primer lugar es un contexto dentro de un libro, pero finalmente incluye la Biblia como un todo.

2. *Aplicar al lamento las convenciones de la poesía semítica de la antigüedad.* Como hemos visto, los lamentos son textos poéticos donde los recursos poéticos más significativos son paralelismo e imágenes. Estas características son importantes herramientas literarias para condensar el pensamiento. «La poesía dice mucho en pocas palabras», de manera que para una lectura seria de un poema o un lamento, el intérprete debe detenerse y meditar, y así desentrañar la riqueza del pensamiento del poeta.[23]

3. *Tratar de descubrir el motivo del lamento.* Esto se expresa con frecuencia a través de la presencia de una cláusula *kî* en hebreo. La *kî* se traduce generalmente como *para* o *porque* y señala una parte de queja en el salmo. La primera de tres partes de queja en el salmo 69 comienza con la frase: «Porque las aguas han entrado hasta el alma» (v. 1). Por medio del estudio de estas cláusulas y de estas partes de queja podemos observar qué llevó al que se lamenta a presentar su petición ante Jehová. Por ejemplo, hay lamentos por enfermedad, por una falsa acusación, por la derrota en la batalla y por la persecución por parte de los enemigos.

4. *Explorar la enseñanza teológica del lamento.* ¿Qué enseña el lamento sobre Dios y nuestra relación con Él? Con frecuencia esta enseñanza se presenta en el salmo por medio de imágenes. Puede que a Dios se lo muestre como guerrero, rey, roca o enemigo. Buscar el significado detrás de la imagen nos enseña más sobre la naturaleza de Dios. No obstante, como cristianos no podemos restringir nuestras exploraciones teológicas al Antiguo Testamento. Jesús mismo dijo que todo el Antiguo Testamento anticipó su sufrimiento y su glorificación venidera (ver Luc. 24:27,44). Hay que reflexionar en el lamento como una oración a Jesús y una oración de Jesús.[24]

5. *Reflexionar en la apelación del lamento a nuestras emociones y a nuestra voluntad.* ¿Nos ayuda a articular lo que estamos sintiendo? Los salmos de lamento se escribieron con este propósito en mente. No son tan sólo registros históricos, son oraciones escritas para que las usara el pueblo de Dios. Tenían la intención de ayudar a los adoradores siguientes que compartieran pensamientos similares, aunque no necesariamente sentimientos idénticos, a expresar sus emociones ante Dios y la congregación. Ellos alientan la honestidad absoluta ante Dios en la vida de oración. Calvino,

acertadamente denominó a los salmos «el espejo de nuestra alma»[25], y esto se aplica también a los lamentos.

Al mismo tiempo, los salmos de lamentos dirigen nuestras emociones y nuestra voluntad hacia Dios. La transición entre lamento y alabanza que caracteriza a la mayoría de los lamentos atrae la atención de quienes sufren y los lleva del dolor hacia el gozo de la adoración.[26]

Una lucha con Dios en medio de la noche

El Salmo 77 nos brinda un buen ejemplo de lamento, no porque ejemplifique todas las características de un lamento, sino porque demuestra la flexibilidad que este tiene. El tono y el contenido del salmo nos permite identificar el texto como un lamento desde que comenzamos a leerlo. El compositor identifica sus acciones como un clamor a Dios por ayuda:

> Con mi voz clamé a Dios,
> A Dios clamé, y él me escuchará.
> Al Señor busqué en el día de mi angustia;
> Alzaba a él mis manos de noche, sin descanso (vv. 1-2).

Como es común, el salmista no menciona el problema específico que lo llevó a la depresión, pero es lo suficientemente intenso como para quitarle el sueño. En vez de tratar de alejar sus pensamientos turbulentos y procurar el olvido temporario que otorga el sueño, él pasó el tiempo orando. Se volvió hacia su lucha en vez de huir de ella y depositó su tormento a los pies de Dios en lo que podríamos reconocer como una sección típica de invocación y de queja.

> Me acordaba de Dios, y me conmovía;
> Me quejaba, y desmayaba mi espíritu.
> No me dejabas pegar los ojos;
> Estaba yo quebrantado, y no hablaba.
> Consideraba los días desde el principio,
> Los años de los siglos.
> Me acordaba de mis cánticos de noche;
> Meditaba en mi corazón,
> Y mi espíritu inquiría:
> ¿Desechará el Señor para siempre,

Y no volverá más a sernos propicio?
¿Ha cesado para siempre su misericordia?
¿Se ha acabado perpetuamente su promesa?
¿Ha olvidado Dios el tener misericordia?
¿Ha encerrado con ira sus piedades? (vv. 3-9)

Se trata de un lamento dirigido directamente a Dios. Cuando el salmista recuerda a Dios, gime. Es como si Dios no le permitiera conciliar el sueño, como si lo atormentara y lo hubiera abandonado para que se retorciera en agonía durante la noche. Tiempo atrás Dios había prometido mantener con su pueblo una relación de pacto. Eso significaba que los protegería y los cuidaría. Había prometido mostrarles «favor», «amor inquebrantable», ser «misericordioso» y mantener su «promesa». Ahora el salmista confronta a Dios y exige saber si es un mentiroso. En medio de su dolor, él observa su situación y se pregunta si Dios habrá renegado de sus promesas.

Es de destacar que este salmo ilustra la dificultad para diferenciar los lamentos individuales de los corporativos. En un sentido, el lenguaje parece apuntar claramente a un solo individuo que se lamenta. Sin embargo, el lenguaje de queja indica una cuestión que tiene consecuencias corporativas: el aparente rechazo de Dios a honrar sus acuerdos del pacto. Como es típico en los lamentos, el Salmo 77 también registra un giro del lamento a la esperanza. A medida que el salmista relata su batalla a medianoche contra sus temores y contra Dios, experimenta un cambio destacado. Esta inversión lo lleva de la pena de su propio infierno a la exaltación del gozo. Él no deja dudas acerca de las razones para su cambio de idea:

Dije: Enfermedad mía es esta;
Traeré, pues, a la memoria los años de la diestra del Altísimo.
Me acordaré de las obras de JAH;
Sí, haré yo memoria de tus maravillas antiguas.
Meditaré en todas tus obras,
Y hablaré de tus hechos (vv. 10-12).

Sus pensamientos van de sus problemas con Dios a los actos de liberación divina en el pasado. En especial, el salmista recuerda lo que quizá sea el máximo evento de salvación del Antiguo Testamento, el éxodo de Egipto:

Las nubes echaron inundaciones de aguas;
Tronaron los cielos,
Y discurrieron tus rayos.
La voz de tu trueno estaba en el torbellino;
Tus relámpagos alumbraron el mundo;
Se estremeció y tembló la tierra.
En el mar fue tu camino,
Y tus sendas en las muchas aguas;
Y tus pisadas no fueron conocidas.
Condujiste a tu pueblo como ovejas
Por mano de Moisés y de Aarón (vv. 17-20).

En la época en que se compuso este salmo, el éxodo ya era un evento que pertenecía al pasado distante. Era historia antigua para el salmista, lo mismo que para nosotros. Sin embargo, su memoria del éxodo se convierte en un baluarte contra los problemas presentes. Si Dios pudo liberar a su pueblo de problemas tan espantosos y de temores tan profundos en el pasado, él podía tener la seguridad de que podría ocuparse de los problemas del presente.

Conclusión

Un lamento es una canción triste del alma (individual o colectiva) en medio de un mundo caído. Aunque el lamento está definido por sus quejas y se identifica por su modo melancólico inicial, es raro que finalice en este mismo modo, especialmente el salterio. El libro de Lamentaciones, aunque contiene una sección de esperanza en el medio (3:11-42), que muchos consideran culminante, termina con tristeza, como el lamento de Job. De esta manera, el salmo hace más que dar al adorador un resquicio para las emociones negativas; también lo acerca a Dios. Es un error considerar que el cambio abrupto es una especie de transformación mágica que se produce al instante, por así decirlo. El salmo comprime una larga experiencia, un proceso y no un evento aislado; sin embargo, la clave del salmo es ayudar al adorador a que pueda expresar las emociones más sentidas, así de sombrías como son, y luego poder llevarlo hacia Dios.

La presencia del lamento en toda la Biblia nos alienta a expresar nuestras emociones más sombrías (enojo, temor, vergüenza, desprecio, celos)

ante Dios. Sin embargo, debemos abrirnos a Dios, de esta manera, en el contexto de nuestra confianza de que Él puede ayudarnos. De otro modo, estaremos en la nada envidiable postura de los israelitas en el desierto. Ellos se quejaban o, más exactamente, rezongaban contra Jehová ante Moisés y Aarón (Núm. 20:1-13), y como resultado, Dios los castigaba.

Acercarse a Dios de manera sincera en momentos de desilusión y de dolor, e incluso de enojo y confusión, transforma la tristeza en una canción (ver Sal. 126:6). Con un reconocimiento de lo que Dios ha hecho y puede hacer, los polos opuestos del mundo de las emociones se revierten. El gozo reemplaza al lamento.

Lecturas recomendadas

(material en idioma inglés)

Allender, Dan B. y Tremper Longman III. *Cry of the Soul: How Our Emotions Reveal Our Deepest Questions About God.* Colorado Springs, NavPress, 1994. Este estudio se concentra en los lamentos de Salmos y muestra cómo pueden ser apropiados dentro de la teología cristiana contemporánea.

Boyce, Richard Nelson. *The Cry to God in the Old Testament.* Atlanta, Scholars Press, 1988. Este estudio se concentra en las palabras *s'q/z'q* para estudiar la búsqueda de ayuda divina en el AT.

Brueggemann, Walter. *The Message of the Psalms.* Minneapolis, Augsburg, 1984. Una maravillosa introducción teológica a los salmos tanto para laicos como para eruditos. Brueggemann los clasifica en tres grandes categorías: orientación, desorientación y reorientación. La categoría del medio es el salmo del lamento (incluso el penitente). Son salmos que se entonan cuando las cosas no están bien en nuestra relación con Dios.

Dobbs-Allsopp, F. W. *Weep O Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible.* Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993. El aspirante más reciente en el debate sobre la relación entre los lamentos de la ciudad, en particular Lamentaciones, en la Biblia y de Mesopotamia. El autor brinda el análisis más sofisticado y llega a la conclusión de que debemos considerar cierta conexión con la Mesopotamia, mientras también reconocemos un género nativo más antiguo del lamento hebreo de la ciudad, descubierto en el oráculo contra las naciones.

Ferris, Paul W. (h.) *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East.* Atlanta, Scholars Press, 1992. Un excelente estudio investigado y razonado del lamento comunal en la Biblia a la luz de las semejanzas del antiguo Cercano Oriente. Es notable entre las conclusiones del autor la conexión entre el lamento comunal en la Biblia y la oración dedicatoria de Salomón (1 Rey. 8). Además de los 20 salmos que él identifica como lamentos comunales, Ferris también clasifica el libro de Lamentaciones.

Gerstenberger, Erhard. *Psalms.* En *Old Testament Form Criticism,* 179-223. San Antonio, editorial de la Universidad Trinity, 1974. Repetición útil e informativa de la obra crítica sobre salmos desde Gunkel-Begrich. Gerstenberger resume, evalúa y presenta su propia visión sobre distintos aspectos de la investigación de los salmos. Las secciones sobre lamentos individuales, reales y comunales resultan relevantes para este estudio.

Longman, Tremper III. *How to Read the Psalms.* Downers Grove, InterVarsity, 1988. Una lectura histórica, literaria y teológica del libro de Salmos. Se habla del lamento a través del Salmo 69 como ejemplo extendido.

Smith, Mark S. *The Laments of Jeremiah and Their Contexts.* Atlanta, Scholars Press, 1990. Una crítica formal y un estudio diacrónico de los lamentos de Jeremías. Smith también debate los lamentos en su contexto inmediato de los caps. 11-20, así como en el contexto ampliado en Jeremías.

Westermann, Claus. *Praise and Lament in the Psalms* . Atlanta, John Knox, 1965. Un estudio clásico de alabanza y lamento en el salterio. Mientras la contribución más notable de Westermann es la distinción entre alabanza declarativa y descriptiva, su estudio del lamento es un excelente punto de partida para investigar la crítica formal en salmos. Es también notable su capítulo sobre «La "re-presentación" de la historia en los salmos».

Westermann, Claus. «*The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament*». Int. 28 (1974), 20-38. Un estimulante estudio escrito de forma excelente del lugar que ocupa el lamento no sólo en la teología del AT, sino también su importancia para el NT, especialmente en referencia a Jesús, el Mesías que se lamenta.

Wevers, John William. *A Study in the Form Criticism of Individual Complaint Psalms*. 6 (1956), 80-96. Un estudio del género un tanto anticuado. En su revisión de la estructura del género, Wevers intenta hallar una solución al tema de la transición de la queja al gozo en una «teología del nombre» de Dios. Incluso divide el salmo de queja en tres subtipos basados en supuestas condiciones de la vida: salmos judiciales, salmos que se relacionan con hechiceros y salmos de enfermedad.

Notas

1. Walter Brueggemann, *The Message of the Psalms* (Minneapolis, Augsburg, 1984).

2. Erhard S. Gerstenberger, *Psalms*, en *Old Testament Form Criticism* (San Antonio, editorial de la Universidad Trinity, 1977), 198-207.

3. Consultar de W. Randal Garr *The Qinah: A Study of Poetic Meter, Syntax, and Style* ZAW 95 (1983), 54-75.

4. Esto fue reconocido por primera vez por Joachim Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*, 52 (1934), 81-92, citado y debatido en *The Message of the Psalms*, de Walter Brueggemann, 57-58.

5. Tremper Longman III, *How to Read the Psalms* (Downers Grove, InterVarsity, 1988), XX.

6. Hermann Gunkel, *Klagelieder Jeremiae*, en RGG (2º ed., tomo 3) col. 1049-52.

7. Paul W. Ferris (h.), *The Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East* (Atlanta, Scholars Press, 1992), 10.

8. Paul W. Ferris, *The Communal Lament.*

9. Aunque muchos eruditos, como Mark S. Smith, *The Laments of Jeremiah and Their Contexts* (Atlanta, Scholars Press, 1990), argumentarían que esto es ficción y no el Jeremías histórico.

10. En forma específica: Jeremías 11:18-23; 12:1-6; 15:15-21; 17:14-18; 18:18-23; 20:7-13.

11. Mark S. Smith, *The Laments of Jeremiah*, XX.

12. William F. Lanahan, *The Speaking Voice in the Book of Lamentations* 93 (1974), 41-49.

13. Además del libro de Lamentaciones, el lamento es una característica importante del libro de Job (ver en especial el cap. 3 y el análisis de Claus Westermann: *The Structure of the Book of Job* [Filadelfia, Fortress, 1981]).

14. Consultar el cap. 2 sobre el método comparativo en Tremper Longman III, *Fictional Akkadian Autobiography* (Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1991).

15. La descripción más reciente sobre el género mesopotámico y su relación con los lamentos bíblicos se halla en F. W. Dobbs-Allsopp *Weep, O Daughter of Zion: A Study of the City-lament Genre in the Hebrew Bible* (Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993).

16. Un acceso sencillo a las traducciones inglesas de los dos primeros puede encontrarse en James B. Pritchard, ed., *The Ancient Near East Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, editorial de la Universidad de Princeton, 1969), 455-63 y 611-19.

17. Originalmente propuesto por Samuel Noah Kramer, *Sumerian Literature and the Bible*, en AnBib 12, Studia Biblica et Orientalia 3 (1959), 198-225; ídem, 9 *Lamentation over the Destruction of Nippur: A Preliminary Report* EI 9 (1969), 85-115, apoyado más recientemente por William C. Gwaltney (h.) *The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature*, en *Scripture in Context II*, ed. William W. Hallo, J. C. Moyer y Leo G. Perdue (Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1983).

18. Y por consiguiente critican a Kramer y a quienes lo apoyan. Ver T. F. McDaniel, *Alleged Sumerian Influence on Lamentations*, 18 (1968), 198-209, y Ferris *The Communal Lament*, 174-75.

19. F. W. Dobbs-Allsopp, *Weep O Daughter of Zion*, 157-63.

20. Claus Westermann, *The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament*, Int. 28 (1974), 22.

21. Consultar de Dan Allender y Tremper Longman III, *Cry of the Soul: How Our Emotions Reveal Our Deepest Questions About God* (Colorado Springs, NavPress, 1994) para un uso cristiano contemporáneo de los lamentos del AT.

22. Sin embargo, se debería prestar atención a aquellos salmos de lamento con títulos históricos (comp. Sal. 3). Los títulos son parte del texto hebreo de Salmos y, por lo tanto, deben considerarse canónicos, aunque no sean originales del salmo.

23. El espacio no permite una explicación detallada de paralelismo e imaginería. Para mayor información, consultar Tremper Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids, Zondervan, 1987); ídem, *How to Read the Psalms* (Downers Grove, InterVarsity, 1988); e ídem, *Poetry*, en *A Complete Literary Guide to the Bible*, ed. Leland Ryken y Tremper Longman III (Grand Rapids, Zondervan, 1993).

24. Consultar el estudio de Edmund P. Clowney *The Singing Savoir*, *Moody Monthly* 79 (1978), 40-43.

25. John Calvin, *Psalms* (1571 reimpresión, Grand Rapids, Baker, 1981), XXX-VII.

26. Esta dinámica se analiza en relación con el enojo, el temor, los celos, la desesperación, el desprecio y la vergüenza en *Cry of the Soul*, de Dan Allender y Tremper Longman III.

11

ALABANZA

Kenneth L. Barker

«Bueno es alabarte, oh Jehová», declara el salmista en el Salmo 92:1. ¿Pero cómo debería alabar a Dios su pueblo? David y los otros salmistas responden: al mencionar los maravillosos atributos divinos, al informar su manera de manifestar y expresar esos atributos a través de sus actos poderosos y redentores por su pueblo.

Esta comprensión de la naturaleza y de la calidad de alabanza en los salmos difiere del pasado. Los salmos solían dividirse de manera artificial, y en ocasiones arbitraria, en categorías basadas en el tema de cada salmo. Era un enfoque tópico basado en el contenido. De esta manera, los salmos individuales se categorizaban como instrucción, confianza, alabanza, angustia y tristeza, acción de gracias, aspiraciones, penitencia, historia, imprecación, meditación, intercesión, profecía y demás.

Un erudito alemán, Hermann Gunkel (1862–1932), un verdadero pionero en el estudio de los salmos, transformó eso.[1] Marcó un nuevo punto de partida al concentrarse en tipos de salmos (*Gattungen*), agrupados según su función, su forma (o estructura) y marco vital (*Sitz im Leben*), que se refiere a la situación que produjo cada salmo o por el que cada uno se compuso. Fue un enfoque revolucionario que influyó en todos los estudios de los salmos desde entonces. Podría decirse que el progreso en el estudio del salterio desde la Primera Guerra Mundial se debe largamente a la influencia de un hombre.[2] No es una exageración afirmar que no hubo

un comentario sobre los salmos que valga la pena desde el de Gunkel que no se haya basado en el enfoque que él desarrolló.[3]

Expresión de alabanza del salmista

La alabanza es principalmente una enunciación de los *atributos* de Dios y de los *actos* de Dios para luego alabarlo por ambos. La primera es alabanza descriptiva y la segunda es declarativa. El adorador se regocija porque Dios es como es y porque hace lo que hace. Esto, a cambio, promueve una mayor confianza en Dios, así como un corazón agradecido. La canción de Miriam (María) y la canción de Débora muestran con claridad que el entorno vital del himno de alabanza es la experiencia de la intervención divina en la historia. Dios actuó. Él ayudó a su pueblo. Ahora hay que entonar alabanzas a su nombre.[4]

Alabar a Dios por lo que es (alabanza descriptiva)

En su origen, los salmos de alabanza descriptiva tenían la intención de utilizarse como una respuesta coral o quizá como un solo en la serie normal de adoración pública o nacional. Como el salmista estaba principalmente alabando a Dios al describir su carácter con un enfoque en los atributos de Dios (quién es y cómo es), estos salmos suelen recibir el nombre de himnos de alabanza o salmos descriptivos. El verbo hebreo que por lo común se usa más para esta clase de alabanza es *hillel.* A los lectores de otras lenguas les resulta conocida su forma imperativa: *hallelu-Yah*, «¡Alaben a Jah!» (Jah es la abreviatura de Yahvéh, Jehová). Hay cinco subcategorías principales de esta clase de alabanza:

1. Himnos (p. ej. Sal. 24; 29; 33; 100; 103; 105; 111; 113–114; 117; 135–136; 145–150)

Alabad a Jehová, naciones todas;
    Pueblos todos, alabadle.
Porque ha engrandecido sobre nosotros su misericordia,
    Y la fidelidad de Jehová es para siempre.
    Aleluya (Sal. 117).

2. Salmos de entronización (p. ej. Sal. 47; 93; 95–99)

Jehová reina; temblarán los pueblos.
    Él está sentado sobre los querubines, se conmoverá la tierra.
Jehová en Sion es grande,
    Y exaltado sobre todos los pueblos (Sal. 99:1-2).

3. Cánticos de Sion, incluso los salmos del peregrino (p. ej. Sal. 48; 84; 87; 120–134)

Yo me alegré con los que me decían:
    A la casa de Jehová iremos.
Nuestros pies estuvieron
    Dentro de tus puertas, oh Jerusalén (Sal. 122:1-2).

4. Salmos reales (p. ej. Sal. 2; 20–21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144)

Rebosa mi corazón palabra buena;
    Dirijo al rey mi canto;
Mi lengua es pluma de escribiente muy ligero.
    Eres el más hermoso de los hijos de los hombres;
La gracia se derramó en tus labios;
    Por tanto, Dios te ha bendecido para siempre (Sal. 45:1-2).

5. Salmos de la creación (p. ej. Sal. 8; 19:1-6; 104)

Él fundó la tierra sobre sus cimientos;
    No será jamás removida.
Con el abismo, como con vestido, la cubriste;
    Sobre los montes estaban las aguas (Sal. 104:5-6).

La expresión «Jehová reina» o «reinará» es característica en los salmos de entronización. Como son salmos que celebran la ley universal y eterna de Jehová, podrían denominarse salmos teocráticos. Todos los pasajes que hablan de la futura venida de Jehová a su pueblo o a la tierra, o que hablan del rol futuro de Jehová sobre Israel o sobre toda la tierra, son salmos que

entronizan y son, en definitiva, mesiánicos (en forma indirecta o por extensión), porque para que se cumplan plenamente necesitan un reino mesiánico futuro sobre la tierra.[5]

De los cánticos de Sion, los Salmos 120–134 son de particular interés porque también se los conoce como cánticos de ascenso. A tales salmos probablemente los entonaron los peregrinos camino a Jerusalén (y a su llegada a ese lugar), para celebrar los tres festivales anuales (ver Deut. 16:16): «Entraremos en su tabernáculo; nos postraremos ante el estrado de sus pies. Levántate, oh Jehová, al lugar de tu reposo, Tú y el arca de tu poder» (Sal. 132:7-8).

En los salmos reales, es un rey terrenal que eleva alabanza a un Rey celestial. En el período de la monarquía, se consideraba que el rey gobernante estaba en una estrecha relación con Jehová y, en consecuencia, jugaba un rol de liderazgo en la adoración de Israel. Los eventos extraordinarios en la vida de un rey son marcos posibles para los salmos que claramente se relacionan con una figura real; eventos tales como el aniversario de la fundación de la dinastía davídica o de la construcción del santuario real en el monte Sion de Jerusalén, la entronización de un rey o el aniversario de la asunción, una boda real, el período previo a que el rey partiera para la batalla o la celebración de su regreso victorioso.

Los salmos reales pueden ser salmos mesiánicos. La profecía mesiánica puede ser directa, típica (o tipológica) y típicamente profética. Muchos eruditos evangélicos clasificarían al Salmo 110 como directamente mesiánico, mientras que a muchos otros salmos reales se los clasificaría como típicamente mesiánicos, en el sentido de que la mayoría (si no todos) de los reyes históricos de la dinastía davídica pueden funcionar como tipos del supremo Hijo de David. Pocos salmos pueden clasificarse típicamente profético-mesiánicos, como el Salmo 2. Aquí el lenguaje por momentos trasciende de tal manera la experiencia del salmista que se convierte en más directamente profético del Mesías.

Los salmos descriptivos tienen tres partes principales:[6]

- Introducción: un llamado a la alabanza o, en ocasiones, una reflexión sobre la alabanza.
- Parte principal: el motivo de la alabanza muchas veces precedido por «porque».

- Recapitulación: la conclusión de la alabanza o, con frecuencia, un llamado renovado a la alabanza.

El Salmo 33 muestra de manera hermosa la estructura de la alabanza descriptiva: llamado a la alabanza (vv. 1-3); motivo de la alabanza (vv. 4-19; nótese el «porque» al comienzo del v. 4 y del v. 9) y la conclusión de la alabanza (vv. 20-22).

Llamado a la alabanza
Alegraos, oh justos, en Jehová;
En los íntegros es hermosa la alabanza.

Motivo de la alabanza
Porque recta es la palabra de Jehová,
Y toda su obra es hecha con fidelidad.
Porque él dijo, y fue hecho;
Él mandó, y existió.

Conclusión de la alabanza
Por tanto, en él se alegrará nuestro corazón,
Porque en su santo nombre hemos confiado (Sal. 33:1,4,9,21).

Alabar a Dios por lo que ha hecho (alabanza declarativa)

Cuando el salmista ha experimentado una necesidad extrema y ha clamado a Dios por liberación, y Dios intervino garantizándole una respuesta (un acto específico de liberación), el salmista prorrumpe en alabanza. Frente a la totalidad de la asamblea, se expresa gratitud a Dios al declarar lo que Él hizo, por lo general acompañado por una ofrenda pública de agradecimiento.

A estos salmos se los conoce como cánticos de gratitud o salmos declarativos, porque el salmista estaba alabando a Dios al declarar públicamente sus obras poderosas. El énfasis estaba colocado en los hechos de Dios, lo que Él había hecho, dado o provisto. El verbo hebreo que con mayor frecuencia se utiliza para este tipo de alabanza es *hôdah*. Algunos lectores quizá lo reconozcan en su forma *tôdah*, manera hebrea moderna de decir

«gracias». De tanto en tanto, la alabanza descriptiva y la declarativa se encuentran presentes en el mismo salmo, lo que sugiere que la alabanza puede ser *tanto* descriptiva *como* declarativa. Hay dos subcategorías de alabanza declarativa, que depende de si la gratitud la expresa un individuo o la comunidad en su conjunto:

1. Salmos de gratitud individual (p. ej. Sal. 18 [=2 Sam. 22]; 30; 34; 40:1-10 [tipo combinado]; 66:13-20 [tipo combinado]; 92; 116; 118; 121; 138; Jon. 2)

Este pobre clamó, y le oyó Jehová,
    Y lo libró de todas sus angustias (Sal. 34:6).

En mi angustia invoqué a Jehová,
    Y clamé a mi Dios;

Él oyó mi voz desde su templo,
    Y mi clamor llegó a sus oídos (2 Sam. 22:7).

2. Salmos de gratitud comunitaria (p. ej. Sal. 46; 65; 66:1-12 [tipo combinado]; 67; 107; 124).

Porque tú nos probaste, oh Dios;
    Nos ensayaste como se afina la plata.

Nos metiste en la red;
    Pusiste sobre nuestros lomos pesada carga.

Hiciste cabalgar hombres sobre nuestra cabeza;
    Pasamos por el fuego y por el agua,
    Y nos sacaste a abundancia (Sal. 66:10-12).

Al igual que los salmos de alabanza descriptiva, los salmos de alabanza declarativa tienen tres partes principales:[7]

- Introducción: aquí el adorador anuncia su intención de dar gracias a Dios, o sencillamente anuncia lo que Dios ha hecho.

- Parte principal: aquí el salmista se refiere a la angustia en la que se encuentra, su clamor a Dios por ayuda y su liberación.
- Conclusión: el adorador vuelve a testificar del acto de liberación por la gracia de Jehová. Se puede añadir una oración para la ayuda futura o una confesión de que Jehová es misericordioso u otra formulación.

Cuando un salmo de alabanza declarativa sigue el mismo patrón que un salmo de alabanza descriptiva, uno debe decidir si se trata de alabanza descriptiva o declarativa por el énfasis del contenido. ¿El salmo es más general y enfatiza los atributos de Dios? Entonces es descriptivo. ¿Es más específico y se concentra en los actos de Dios? Entonces es declarativo.

Dónde hallamos la alabanza en el antiguo Cercano Oriente

En la literatura babilónica, los salmos de alabanza a la deidad son mayormente descriptivos más que declarativos. Los salmos babilónicos en esencia alaban «al dios que existe en este mundo de dioses. En Israel [los salmos o himnos] alababan principalmente a Dios que actúa de manera extraordinaria al intervenir en la historia de su pueblo y en la historia del miembro individual de su pueblo».[8] En Egipto, la situación es parecida: la alabanza declarativa aparece de manera muy esporádica en los salmos o himnos egipcios.

Un ejemplo de alabanza descriptiva fuera de la Biblia es esta porción de un himno de alabanza babilónico al dios sol, Shamash, escrito originalmente en acadiano.

> Tu esplendor cubre las vastas montañas,
> tu luz intensa llena las tierras hasta el límite.
> Trepas a las montañas sondeando la tierra,
> tú suspendes de los cielos el círculo de la tierra.
> Cuidas a todos los habitantes de la tierra,
> y todo lo que Ea, el rey de los consejeros,
> ha creado es confiado a ti.
> Lo que sea que te haya dado vida pastor sin excepción,
> tú eres el guardador en las regiones altas y las bajas.
> Con regularidad y sin cesar cruzas los cielos,
> todos los días pasas sobre la extensa tierra.[9]

Un ejemplo de alabanza descriptiva en la literatura egipcia es esta traducción de parte del himno de alabanza del faraón Akenatón hacia Atón (el disco solar como fuente de vida):

Cuando te pones en el horizonte occidental,
la tierra está en oscuridad, como muerta.
Descansan en un cuarto, con las cabezas envueltas,
y un ojo no ve al otro...
Al rayar el alba, cuando te elevas por encima del horizonte,
cuando brillas como Atón por un día,
alejas la oscuridad y brindas tus rayos...
¡Qué diversidad has creado!
Ocultas están del rostro (del hombre).
¡Oh, único dios, como tú no hay otro!
Tú creaste el mundo según tu deseo.[10]

Mientras los eruditos han demostrado que hay mucho que aprender del estudio de los paralelos entre la literatura bíblica y del antiguo Cercano Oriente, uno no debe sacar conclusiones apresuradas de que una dependía o tomó prestado de la otra. Así es con el estudio de la literatura de alabanza en la Biblia y en el mundo del antiguo Cercano Oriente. Si bien hay similitudes innegables entre estos himnos y los salmos de alabanza descriptiva en el Antiguo Testamento, hay incluso diferencias más destacadas. Se pueden evidenciar numerosos paralelos instructivos, aunque más de forma que de contenido, pero hay todavía más diferencias significativas. Por ejemplo, ¿por qué la alabanza declarativa en el antiguo Cercano Oriente está delimitada a crónicas de guerra donde se reconoce la ayuda del dios o los dioses? Los que están inmersos en la mitología, el politeísmo y la idolatría, al parecer no pudieron atribuir a su literatura hímnica muchas intervenciones divinas de sus dioses. Tuvieron pocos actos poderosos que celebrar, en particular en sus himnos de alabanza. El motivo de la inacción de otros así llamados dioses se sugiere en la Escritura:

Yo, yo Jehová, y fuera de mí no hay quien salve.
Yo anuncié, y salvé, e hice oír, y no hubo entre vosotros dios ajeno.
Vosotros, pues, sois mis testigos, dice Jehová, que yo soy Dios
(Isa. 43:11-12).

¿Hay entre los ídolos de las naciones quien haga llover? ¿Y darán los cielos lluvias? ¿No eres tú, Jehová, nuestro Dios? En ti, pues, esperamos, pues tú hiciste todas estas cosas (Jer. 14:22).
No hay dios que pueda librar como éste (Dan. 3:29).

Isaías menciona en repetidas ocasiones la falta de valor y la impotencia de los ídolos paganos que representaban a los dioses falsos (p. ej. Isa. 30:6-7; 44:10; 45:20; 46:7; ver también Sal. 115:4-8). Tales pasajes resultan polémicos contra las creencias religiosas que son competencia.[11] No sólo la religión de Israel era diferente de otras religiones en Palestina, era única en el antiguo Cercano Oriente. Una cosa es clara: los israelitas creían que Yahvéh, su Dios, había vencido al faraón y a los dioses de Egipto por medio de las plagas y del éxodo (comp. Ex. 12:12; 14:17-18,30-31; 15:11). Por eso hay un valor polémico en los estudios comparativos.

Interpretación de la alabanza

Además de los principios de interpretación comunes para el estudio de la Escritura, se deben aplicar principios de interpretación especiales al analizar la literatura de alabanza.[12]

Lineamientos para la interpretación

1. *Analizar el paralelismo tipológico de la poesía hebrea.* El paralelismo, una característica poética especialmente importante, puede definirse como los pensamientos (o los elementos gramaticales) acomodados unos con otros en una relación formal determinada. Las tres clases de paralelismo más comunes son sinónimo, antitético y sintético. En el paralelismo sinónimo, una o más líneas poéticas no sólo repiten la idea básica de la primera línea en diferentes palabras, sino que además enfatiza, intensifica o perfecciona el pensamiento de alguna manera.

Los cielos cuentan la gloria de Dios,
    Y el firmamento anuncia la obra de sus manos (Sal. 19:1).

Ambas líneas significan, en esencia, la misma cosa. Los cielos y el firmamento dan gloria a Dios por ser obra de sus manos. Cuando las líneas

de un salmo son sinónimas, el énfasis está en la similitud del significado, aunque se exprese con palabras diferentes. En el paralelismo antitético un pensamiento se contrasta con otro.

> Porque Jehová conoce el camino de los justos;
> Mas la senda de los malos perecerá (Sal. 1:6).

Por medio del paralelismo sintético, el pensamiento es explayado, desarrollado, suplementado, complementado o completado.

> Con mi voz clamé a Jehová,
> Y él me respondió desde su monte santo (Sal. 3:4).

Si bien el entendimiento del paralelismo sinónimo, antitético y sintético está siendo de continuo refinado, es indispensable tener conciencia de su funcionamiento para interpretar los salmos.[13] Prestar atención al paralelismo puede evitar que los lectores cometan ciertos errores en la interpretación. Por ejemplo, en el salmo 30:3 la línea paralela sinónima «Me diste vida, para que no descendiese a la sepultura» nos da perspectiva en la primera línea: «Oh Jehová, hiciste subir mi alma del Seol». La idea principal no es que David murió y lo sepultaron, sino que «sepultura» (del hebreo *Sheol*) sencillamente describe con energía una experiencia cercana a la muerte. David agradece a Dios por haberlo guardado de la sepultura.

2. *Tener en cuenta el lenguaje figurativo en la poesía hebrea.* Otra característica común de los salmos es el lenguaje figurativo, que no debe interpretarse en forma literal.[14] Se observan las siguientes figuras de dicción que son comunes en la literatura de alabanza:

Similitud:	«Será como árbol» (Sal. 1:3).
Metáfora:	«Porque sol y escudo es Jehová Dios» (Sal. 84:11).
Metonimia:	«Y sobre mí pusiste tu mano [= poder o control]» (Sal. 139:5).
Sinécdoque:	«Tú... el que levanta mi cabeza [= a mí]» (Sal. 3:3).
Hipérbole:	«Como polvo de la tierra los molí [a mis enemigos]; como lodo de las calles los pisé y los trituré» (2 Sam. 22:43).
Personificación:	«Te vieron las aguas, oh Dios» (Sal. 77:16)

Cualquier lectura de poesía debe tener en cuenta la licencia poética para expresar las ideas de manera figurativa y gráfica. Las metáforas como rey, pastor, luz, fortaleza y roca se emplean para alabar a Dios y deben comprenderse en el sentido de lo que simbolizan.

3. *Tratar de descubrir la ocasión histórica del salmo que se estudia.* Las circunstancias específicas en la vida del individuo o de la gente que produjo el salmo, o la situación en la que este se escribió, brindan una perspectiva útil de su significado. Para descubrir tal contexto histórico, hay que estudiar la forma (o la estructura) y los contenidos del salmo. Donde existen, los títulos del salmo por lo general son de ayuda para la reconstrucción del trasfondo histórico. Lamentablemente, la mayoría de los salmos no brinda datos históricos (sólo tres de los salmos de alabanza tienen esas notaciones: el 18, el 30 y el 34). Y el contexto de muchos salmos es demasiado general para usarlo en la determinación de la ocasión. También es mejor reconocer la ignorancia del entorno histórico específico que asignarle un marco histórico en particular donde no existe una evidencia adecuada que justifique tal reconstrucción.

4. *Determinar el tipo de salmo*, si se caracteriza por ser alabanza descriptiva o declarativa y si la alabanza es de un individuo o del pueblo en general. Por ejemplo, el Salmo 33 se clasifica como un salmo de alabanza descriptiva por parte del pueblo y no como un salmo de alabanza declarativa por parte de un individuo. Esto significa que es un salmo de adoración pública. De manera que debe exponerse como tal. Aquí se debe recordar que la primera persona del singular en determinados salmos puede ser colectiva y representar al pueblo en vez de a un individuo.

5. *Identificar los principios espirituales atemporales válidos y aplicables a todo el pueblo en circunstancias iguales o parecidas.* La alabanza descriptiva de Dios es, por lo general, atemporal, y puede usarla cualquier adorador verdadero. La alabanza declarativa pueden usarla aquellos que pasen por la misma situación del salmista o por una situación parecida.

Tanto los poderosos hechos de Dios como la redención por medio de Cristo necesitan de nuevas canciones de gratitud, y no es sorprendente encontrar esa declaración de alabanza en el Nuevo Testamento (p. ej. el cántico de María, el «Magnificat» en Luc. 1:46-55 y el cántico de Zacarías, el «Benedictus» en Luc. 1:68-75). A todos los cristianos se los alienta a que continúen con la práctica de alabanza y acción de gracias (ver Ef. 5:19-20 y Col. 3:15-17). Aquellos que hayan experimentado la liberación divina en

respuesta a su propia oración pueden componer nuevos salmos de gratitud (alabanza declarativa) emulando a los Salmos.

¿Qué relación debería tener esto con toda la himnología actual de la iglesia? Ponerle música a los salmos del Antiguo Testamento, alabar a Dios por todo lo que es (alabanza descriptiva) y agradecerle por todo lo que hace y provee (alabanza declarativa) son expresiones especialmente apropiadas de adoración. Los himnos y los coros de gratitud deberían centrarse en lo que el Señor ha hecho y en que fue Él quien lo hizo.

El salmo de alabanza de Jonás

Jonás 2:2-9 es un excelente ejemplo de alabanza declarativa y es adecuado aquí como recordatorio de que hay salmos de alabanza fuera del salterio, y para corregir un malentendido popular que interpreta que Jonás 2 es una oración para ser liberado del gran pez. La misma estructura y el contenido muestran que es un cántico de gratitud o un salmo de alabanza declarativa por la liberación experimentada y no un salmo de lamento ni una oración por liberación. Jonás pronuncia su alabanza declarativa desde el interior del pez (v. 1) y le agradece a Dios por salvarlo del mar Mediterráneo al rescatarlo con el pez. Por eso los verbos están expresados en pasado (excepto el v. 9). El pez, entonces, es un instrumento de gracia y liberación y no de castigo ni de juicio.[15]

Esto no significa que Jonás 2 no pueda ser una oración, como se afirma en 2:1. No existe conflicto entre un cántico de gratitud y la declaración de que Jonás oró, porque la gratitud es la verdadera esencia de la oración. Esto, entonces, es una oración, no de petición para ser liberado, sino de acción de gracias por la liberación experimentada.

Algunos sostienen que el texto del libro de Jonás se puede leer de corrido sin este salmo y pasar de forma directa del 2:1 al 2:10. Por eso se llegó a la conclusión de que el salmo, probablemente, en sus orígenes no formara parte del libro. Sin embargo, si se elimina el pasaje de 2:2-9, se daña la simetría del libro, que puede dividirse en dos mitades (caps. 1–2 y 3–4). Jonás 2:2 y 4:2 se corresponden en que ambos mencionan que Jonás está orando. En un caso es una canción de gratitud y, en el otro, una queja. El salmo, entonces, debe dejarse en el lugar adecuado que ocupa.

Los eventos registrados en Jonás 1:1–2:1 proveen el marco histórico para el salmo de 2:2-9. La forma o la estructura de la alabanza declarativa

puede aplicarse a la oración o al cántico de gratitud de Jonás de la siguiente manera:

- Introducción: resumen del testimonio de Jonás (v. 2).
- Parte principal: narración de la experiencia de Jonás (vv. 3-7).
- Conclusión: reconocimiento del acto de gracia de Dios y promesa de presentar una ofrenda de gratitud (vv. 8-9).

En la introducción (v. 2) la angustia de Jonás se refiere a ahogarse en el mar Mediterráneo (comp. 1:15) y la sepultura es una hipérbole por su experiencia cercana a la muerte (como en el Sal. 18:5; 30:3). Mientras estaba en el pez, Jonás declara que Dios ya le había respondido. En la parte principal del salmo de Jonás, él comienza con una descripción de su aflicción (2:3-6a), al recordar su época de necesidad. El paralelismo sinónimo de términos para el mar tormentoso (abismo, mares, corrientes, olas, ondas, aguas me rodearon, algas) describe el ahogarse en el mar, no estar dentro del estómago del pez. El pedido de ayuda de Jonás (v. 7) se expresó cuando estaba a punto de ahogarse en el mar. Jonás también agradece por la liberación experimentada (v. 6b). En la conclusión del salmo de Jonás, él ya mira hacia adelante. Anticipa el cumplimiento pleno de su liberación (v. 10). «La salvación [o la liberación] es de Jehová» (v. 9), y con un giro polémico él dice que esto no proviene de «vanos ídolos» (v. 8, LBLA; comp. 1:5-6,14-16). El principio involucrado en la liberación de Jonás: «La salvación es de Jehová», sigue siendo válido hoy en día.

Conclusión

El género de alabanza tiene lecciones importantes que enseñarnos. Dios debe ser alabado al recordar y meditar en sus atributos maravillosos (como amor, gracia, fidelidad, santidad, justicia, omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia). Eso es alabanza descriptiva por quién es Él y por cómo es. Dios también debe ser alabado al informar de las intervenciones divinas y respuestas a las oraciones por medio de sus hechos específicos de liberación. Eso es alabanza declarativa por lo que Dios ha hecho y provisto.

Lamentablemente, el género de la alabanza en ocasiones es malinterpretado por quienes pasan por alto los principios importantes para la interpretación. No reconocer los diversos tipos de salmos de alabanza, no estudiar

el entorno de los salmos, pasar por alto la importancia del paralelismo entre las líneas de los salmos y malinterpretar su lenguaje figurativo conduce a una incorrecta interpretación y aplicación del género. Igualmente equivocado es no meditar en las palabras de alabanza del salmo. «Meditaré en todas tus obras, y hablaré de tus hechos» (Sal. 77:12). «Se anticiparon mis ojos a las vigilias de la noche, para meditar en tus mandatos». (Sal. 119:148). Los cánticos de alabanza compuestos por David y los demás salmistas son expresiones atemporales del corazón de un verdadero adorador de Dios. «Es bueno alabar al Señor».[16]

Lecturas recomendadas

(material en idioma inglés)

Allen, Ronald B. *Praise! A Matter of Life and Breath.* Nashville, Thomas Nelson, 1980. La introducción más común y práctica a los salmos.

Anderson, Bernhard W. *Out of the Depths.* Filadelfia, Westminster, 1974. Una introducción a los tipos de salmos y sus formas, más sencilla que la de Westermann.

Bullinger, Ethelbert W. *Figures of Speech Used in the Bible.* 1898. Reimpresión, Grand Rapids, Baker, 1968. Un tratamiento exhaustivo del lenguaje figurativo usado en la Escritura.

Bullock, C. Hassell. *An Introduction to the Poetic Books of the Old Testament.* Chicago, Moody, 1979. Tal vez la mejor introducción conservativa-evangélica a los libros de poesía, incluso los tipo salmos.

Geller, Stephen A. *Parallelism in Early Biblical Poetry.* Missoula, Montana, Scholars Press, 1979. Representa algo del nuevo pensamiento respecto del paralelismo poético.

Gray, George B. *The Forms of Hebrew Poetry.* Nueva York, 1972. Aunque es anticuado, vale la pena consultarlo. El prolegómeno de David Noel Freedman lo actualiza.

Gunkel, Hermann. *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, traducido por Thomas M. Horner. Filadelfia, Fortress, 1967. Presentación concisa de los esfuerzos pioneros de Gunkel.

Longman, Tremper III. *How to Read the Psalms.* Downers Grove, Illinois, InterVarsity, 1988. Otra buena introducción al estudio de los salmos, junto a las de Allen, Anderson y Westermann.

Mowinckel, Sigmund. *The Psalms in Israel's Worship*. Traducido por D. R. Ap-Thomas. Nashville, Abingdon, 1962. El intento de Mowinckel por hallar un trasfondo cúltico para cada salmo ayudó a que se generara una escuela extremista conocida como «Mito y ritual».

Sabourin, Leopold. *The Psalms: Their Origin and Meaning.* Nueva York, Alba House, 1974. Un útil resumen de la reciente investigación sobre salmos.

Stek, John H. *When the Spirit Was Poetic.* En *The NIV: The Making of a Contemporary Translation*, editado por Kenneth L. Barker, 72-87, 158-61. Grand Rapids, Zondervan, 1986. Excelente debate de los problemas encontrados en la traducción de la poesía hebrea en general y de los salmos en particular. Ver también la introducción de Stek a los salmos y las notas de estudio sobres salmos en la *Biblia de estudio de la NVI.*

Westermann, Claus. *Praise and Lament in the Psalms*, traducido por Keith R. Crim y Richard N. Soulen. Atlanta, John Knox, 1981. La mejor introducción al estudio de los tipos de salmos y sus formas o estructuras, aunque de cierta forma es técnico.

Notas

1. Hermann Gunkel, *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, trad. Thomas M. Horner (Filadelfia, Fortress, 1967).

2. Aubrey R. Johnson, *The Psalms*, en *The Old Testament and Modern Study*, ed. Harold Henry Rowley (Oxford, Clarendon, 1951), 162.

3. John Bright, *Modern Study of Old Testament Literature*, en *The Bible and the Ancient Near East*, ed. G. Ernest Wright (Garden City, Nueva York, Doubleday, 1961), 26-27. También tiene influencia en el estudio de los Salmos. Mowinckel, un erudito noruego que enfatiza su carácter cúltico, incluso más que Gunkel; Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, trad. D. R. Ap-Thomas (Nashville, Abingdon, 1962). Mowinckel también colabora en gran parte con los salmos que contienen referencias de la denominada entronización de Yahvéh como rey. Él conecta esto con un presunto festival judío del año nuevo análogo al de Babilonia, que honra al dios Marduk. Para argumentos convincentes contra la visión de Mowinckel, consultar de Kenneth A. Kitchen *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago, InterVarsity, 1966), 102-6.

4. Claus Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, trad. Keith R. Crim y Richard N. Soulen (Atlanta, John Knox, 1981), 22.

5. Kenneth L. Barker, *Zechariah*, en *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein, 12 tomos (Grand Rapids, Zondervan, 1985), 7:619.

6. Consultar de Bernhard W. Anderson, *Out of the Dephts* (Filadelfia, Westminster, 1974) 100-101; comp. Westermann, *Praise and Lament*, 122 y sig. y cuadro en págs. 156-57.

7. Consultar de Anderson *Out of the Dephts*, 84-86; comp. Westermann, *Praise and Lament*, cuadro en págs. 85-86,103-4.

8. Claus Westermann, *Praise and Lament*, 42.

9. Wilfred G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, Clarendon, 1960) 127, líneas 17-28.

10. John A. Wilson, *Egyptian Hymns and Prayers*, en *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. James B. Pritchard (Princeton, editorial de la Universidad de Princeton, 1955), 370.

11. Para un mayor desarrollo de tal polémico propósito en muchas partes del Antiguo Testamento ver mi artículo *The Value of Ugaritic for Old Testament Studies*, BSac 133 (abril-junio 1976), 120-23; comp. ahora con Robert B. Chisholm (h.), *The Polemic Against Baalism in Israel's Early History and Literature*, BSac 150 (julio-setiembre 1994), 267-83.

12. Consultar de William W. Klein, Craig L. Blomberg y Robert L. Hubbard (h.) *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas, Word, 1993). En total, enumeran ocho principios para interpretar poesía (págs. 290-91).

13. Consultar de John H. Stek *When the Spirit Was Poetic*, en *The NIV: The Making of a Contemporary Translation*, ed. Kenneth L. Barker (Grand Rapids, Zondervan, 1986), 72-87, 158-61; comp. también la introducción de Stek a los Salmos en *The NIV Study Bible*, ed. Kenneth L. Barker (Grand Rapids, Zondervan, 1985), particularmente 783-84.

14. Comp. Herbert M. Wolf *When "Literal" Is Not Accurate*, en *The NIV: The Making*, en especial 134-36; George Bradford Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Filadelfia, Westminster, 1980).

15. Edward J. Young señaló esto ya en 1960 en *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids, Eerdmans, 1960), 281-82. Carl Friedrich Keil lo señaló incluso antes, en la reimpresión de 1949, *The Twelve Minor Prophets*, 2 tomos, *Biblical Commentary on the Old Testament*, de C. F. Keil y Franz Delitzsch, trad. James Martin (Grand Rapids, Eerdmans, 1949), 1:398-99.

16. Me da mucho placer poder contribuir con un capítulo para este libro en honor de mi querido amigo y ex colega Dick Patterson. Cuando era el editor general de *Wycliffe Exegetical Commentary* (Moody), Dick fue uno de mis valiosos revisores del AT. Su propio comentario (Nahúm, Habacuc, Sofonías) es uno de los más destacados de aquella serie.

12

PROVERBIOS

Ted A. Hildebrandt

El género proverbial resulta paradójico. Los proverbios son simples, concretos y mundanos, y al mismo tiempo profundos, abstractos y trascendentes. Sus significados son singulares y particulares, aunque también multifacéticos y universales. Los proverbios se diseminan entre la gente común, si bien también lo recopilan y emplean en la corte real. Se los enuncia como instrucción para el joven y se deleitan por igual los ancianos. Se presentan como sabiduría ancestral, aunque son asombrosamente contemporáneos. Parecen ser cerrados, fijos, como un cliché y autoritarios, aunque también están abiertos a la transformación, a la excepción y a las variaciones situacionales.

Los proverbios son como las palomitas de maíz. Son granos pequeños y apretados que parecen difíciles de partir. No obstante, al aplicar el tipo de calor hermenéutico correcto, esos granos llenos de significado estallan con deliciosas reflexiones. La forma proverbial se reconoce con facilidad, aunque quienes recolectan y estudian los proverbios (llamados paremiologistas) no han sido capaces de darle a este género una definición integral. «Frases breves que provienen de una larga experiencia» y «La sabiduría de muchos, ingenio de uno» son definiciones que captan mucho la esencia del género proverbial.[1]

Aunque los proverbios no contribuyen tanto a la cultura del mundo occidental como lo hicieron al mundo bíblico, no nos parecen extraños. Las agencias de publicidad moderna notan la potencialidad de los proverbios. Una empresa de gráficos por computación, por ejemplo, usó el proverbio

«Una imagen vale más que mil palabras» en un intento por captar el mercado. Los proverbios son herramientas de comunicación sumamente poderosas. Se mueven con un aire de veracidad y presentan sabiduría tradicional que se ha probado y se ha encontrado cierta.

Para muchos lectores contemporáneos de la Biblia, el género de los proverbios resulta problemático. Dado que la Biblia es la revelación de la verdad divina, ¿cómo deberíamos responder cuando la experiencia arroja dudas sobre la veracidad de un dicho? ¿Cómo se aplicaría el proverbio: «El bueno dejará herederos a los hijos de sus hijos» (Prov. 13:22) a un hombre que pierde la herencia ahorrada para sus hijos, debido a costas legales para defenderse de un pleito del que es inocente? ¿Debería espiritualizarse el proverbio o quizá proyectarse en el futuro distante? ¿Cuál es el significado que tiene ese proverbio? ¿Cómo deberíamos comprender y aplicar los proverbios a nuestras propias circunstancias?

¿Qué es un proverbio?

Un proverbio es por lo general un dicho breve, mordaz, concreto, rígido, paradigmático y con formato poético. Cada una de estas características juega su parte en darle garra y fuerza al proverbio.

Los proverbios son *breves*. A veces están comprimidos en una sola línea: «De los impíos saldrá la impiedad» (1 Sam. 24:13). La concisión de los proverbios destila una amplia variedad de observaciones dentro de una gran generalización declarada en unas pocas palabras bien escogidas, como «Mira antes de saltar». En la poesía hebrea, a los proverbios con frecuencia se los formula como un equilibrado par de líneas antitéticas (ver Prov. 10:11 y sig.)

Los proverbios son *mordaces*. Se trata de dichos sabios tomados de lo cotidiano. Ofrecen consejo sobre temas de preocupación fundamental (vida/muerte, amor/odio, rectitud/maldad, sabiduría/necedad). Además, aconsejan sobre las preocupaciones cotidianas (prosperidad/pobreza, amigos/enemigos, intimidad sexual/conflicto, familia/trabajo y palabras/acciones).

A veces los proverbios se erigen alrededor de imágenes gráficas *concretas*, como «No vendas la piel del oso antes de cazarlo». Las metáforas, las similitudes y las imágenes vívidas abundan en la literatura proverbial. «En vano se tenderá la red ante los ojos de toda ave» (Prov. 1:17).

Un proverbio con frecuencia se presenta como una fórmula *fija*, como un cliché conocido y aceptado por muchos. Con frecuencia, un dicho

conocido y muy usado se vuelve a mencionar cuando el que lo pronuncia quiere darle un nuevo giro o hacer que encaje mejor en una situación determinada. De esta manera, la forma de su raíz queda abierta a innumerables variaciones, transformaciones y aplicaciones. «Como el padre, el hijo» es «De tal palo, tal astilla», y en Ezequiel 16:44 tenemos: «Cual la madre, tal la hija». En el proverbio inglés: «El lugar de la mujer es el hogar», se ha sustituido en ocasiones «hogar» por «casa» (home por *house*) para adecuarlo a la elección de las mujeres en la Cámara de los Representantes (*House* of Representatives).

Los proverbios presentan la vida en forma de *paradigmas*, modelos y generalizaciones estereotipadas. Los sabios no ven el orden mundial como algo mecánico o determinista, sino como prueba de que el reinado misterioso de Dios penetra e impregna todo (ver Prov. 16:9; 21:30). El temor de Jehová es donde comienza y termina la visión de los sabios (ver Prov. 1:8; 31:30). Ellos instruyeron con cuidado a los jóvenes para que conocieran sus límites a la luz de la previsibilidad y la imprevisibilidad de la vida.

Los proverbios tienen *formato poético*. Los sabios de Israel acomodaron sus dichos de manera artística haciendo uso de las técnicas poéticas hebreas. Llevan la impronta de una o más de una característica literaria:

- Variación en el orden de las palabras. Por ejemplo, en lugar del orden común de las palabras como «La fortuna de la fea, la desea la bonita», el dicho dice: «La fortuna de la fea, la bonita la desea» (comp. Prov. 10:5).
- Repetición fonética. Por ejemplo: «Celos negados, celos confirmados» (comp. Prov. 10:18).
- Equilibrio semántico. Por ejemplo: «Favor logrado, favor olvidado» (comp. Prov. 10:1).
- Realce retórico. Por ejemplo: «Más vale pájaro en mano que 100 volando» (comp. Prov. 30:18-31).
- Paralelismo de cuatro tipos que aparecen por lo general a lo largo de la poesía hebrea:

1. Paralelismo sinónimo:

Antes del quebrantamiento es la soberbia,
Y antes de la caída la altivez de espíritu (Prov. 16:18).

2. Paralelismo antitético:

El odio despierta rencillas;
Pero el amor cubrirá todas las faltas (Prov. 10:12).

3. Paralelismo emblemático:

Como nubes y vientos sin lluvia,
Así es el hombre que se jacta de falsa liberalidad (Prov. 25:14).

4. Pareado sintético (líneas relacionadas pero no paralelas):

El perezoso no ara a causa del invierno;
Pedirá, pues, en la siega, y no hallará (Prov. 20:4).

Un error frecuente en la interpretación de la poesía proverbial es buscar una diferencia en el significado entre dos palabras que se emplean como sinónimos. Los intérpretes deberían notar que ciertas formas de paralelismo enfatizan cómo cada uno de los elementos son similares en su significado entre las líneas poéticas.

Un enfoque que brinda una herramienta útil para descubrir los modelos de significado en los proverbios es el método de «tema/comentario».[2] Por ejemplo, el proverbio «La mano negligente empobrece; mas la mano de los diligentes enriquece» (Prov. 10:4) establece un tema y luego hace un comentario sobre él. En este caso, un rasgo del carácter (la diligencia) produce una consecuencia (riqueza). De manera que es un dicho de tipo carácter-consecuencia. Un análisis de Proverbios 10 revela las siguientes categorías de pensamiento proverbial:

Carácter	⟶	Consecuencia	(10:1,4,6)
Carácter	⟶	Hecho	(10:12,23,32)
Carácter	⟶	Evaluación	(10:11a,20)
Hecho	⟶	Evaluación	(10:5; 29:5)
Hecho	⟶	Consecuencia	(10:9a,17)
Ítem	⟶	Evaluación	(10:2a,15)

En la interpretación de los proverbios es útil notar su esencia. ¿El tema principal del proverbio es el carácter, una acción en particular o un ítem?

¿El comentario hecho sobre ese tema principal es una evaluación, una motivación o una consecuencia? ¿De qué manera exactamente están relacionados el tema y el comentario en el proverbio?

Dónde hallamos proverbios

El contexto cultural en el que se genera un proverbio y en el que se emplea afecta la manera en que este debe interpretarse. Por ejemplo, en Escocia el proverbio «Una piedra que rueda no genera musgo» significa: «Mantente al día con las ideas modernas para que no te vuelvas anticuado e inútil (como el musgo)». En Escocia, el musgo es indeseado. Sin embargo, en Inglaterra, ese mismo proverbio significa: «Si las cosas están en un continuo cambio, las características deseadas (como el musgo) no tendrán tiempo de desarrollarse».[3] En Inglaterra, el musgo es valorado como signo de estabilidad. Es de destacar que este proverbio tiene las mismas palabras tanto para el inglés como para el escocés, aunque distintos significados en cada cultura. De manera que resulta crucial que el lector examine el contexto cultural de los proverbios.

El género proverbial en el antiguo Cercano Oriente

Los proverbios se originaron y se usaron en cuatro entornos culturales principales: familia, corte real, escuelas y círculos de escribas.

Familia: Es el entorno proverbial más explícito. Desde las «Instrucciones de Suruppak» sumerias a los «Consejos de sabiduría» babilonios, pasando por los «Consejos de Shubeawilum» ugaríticos, los antiguos padres instruyeron a sus hijos con formas literarias de sabiduría.[4] En Egipto, Ptahhotep y Kagemni eran maestros añosos que reunían a sus hijos para darles instrucción.[5] En Israel, las instrucciones repetidas veces empleaban la fórmula: «Escucha, hijo mío». Mientras el término *padre* podría ser un término técnico para maestro, el padre era el que transmitía a sus hijos su oficio, su fe y su sabiduría. La madre también estaba frecuentemente involucrada en la enseñanza. El rey Lemuel se refiere a la sabiduría que «le enseñó su madre» (Prov. 31:1-3). La Señora Sabiduría puede hacerse eco de una fuente de instrucción femenina original y autoritaria (ver Prov. 1:20 y sig.; 8:1 y sig.; 9:1 y sig.).[6] Los temas de muchos proverbios confirman un entorno familiar en su origen.

Corte real: Era uno de los sitios principales para recopilar y propagar la sabiduría en Egipto, Mesopotamia e Israel (ver 1 Rey. 4:30-34; Prov. 25:1; 31:1). El rey Salomón era el mayor patrón de la sabiduría en Israel y los hombres del rey Ezequías editaron los dichos de Salomón mientras el rey Lemuel escribió propios. Es más, muchos proverbios contienen consejos al rey, así como también consejos acerca de la conducta ante el rey.

Escuelas: Aprender a escribir era uno de los principales objetivos en las escuelas, y copiar los textos sapienciales abarcaba una gran parte del currículum. El debate se ha centrado en cuándo se iniciaba la escolaridad en Israel y si esta era una fuente de sabiduría israelita. Como la primera referencia explícita a las escuelas en Israel no se da hasta la época de Ben Sirac (180 a.C., aprox.; Sirac 51:23), la presencia de escuelas israelitas en la época salomónica (960 a.C., aprox.) es cuestión de especulación basada más en las analogías con Egipto, Mesopotamia y Ugarit que en sólida evidencia israelita.

Escribas: El gobierno, el templo y el sistema económico internacional, así como la dificultad de la escritura cuneiforme acadiana, creó la necesidad de que hubiera escribas en la Mesopotamia.[7] En Egipto, los escribas recopilaron sabiduría instruccional durante milenios; en el Antiguo Testamento se menciona a los escribas israelitas (ver 2 Rey. 18:18). Este entorno de escribas puede explicar por qué tantos proverbios reflejan preocupaciones urbanas aristocráticas. Por consiguiente, muchos dichos proverbiales que se originaron en la familia o el clan, la corte real los recolectó y las escuelas y los escribas los copiaron.

El género proverbial en la literatura de los hebreos

Aunque los proverbios están diseminados por toda la Escritura (en las narraciones históricas [Jue. 8:2,21], en los salmos [Sal. 34:11-14], en los profetas [Jer. 13:12-14], los evangelios [Mar. 10:25,31] y las epístolas [Sant. 4:6; 1 Ped. 4:8]), la principal colección de sabiduría proverbial es el libro de Proverbios, mientras Job y Eclesiastés están salpicados aquí y allá con dichos proverbiales. En el libro apócrifo de Sirac, la sabiduría y la ley están conectadas de manera mucho más explícita que en Proverbios, donde casi nunca se menciona la ley.

Una omisión de destacar en el libro de Proverbios es la referencia a aspectos significativos de la fe de los hebreos: sacrificios, oración, adoración en el templo y la historia de la salvación de Israel (liberación de Egipto, el

vagar por el desierto, el pacto y la tierra prometida). Sin embargo, esto no es algo que permita imaginar una tensión entre el culto y la sabiduría, ni para llegar a la conclusión de que la sabiduría refleja una postura puramente secular entre los judíos.[8] Tampoco esto sirve para tomar temas teológicos principales de otros géneros como el pacto y forzarlos dentro de los pasajes de sabiduría. Hay que oponer resistencia a esas tendencias niveladoras. Se debe honrar la exclusividad y el énfasis de cada género.

Cómo están escritos los proverbios

Se ha usado una amplia variedad de formas proverbiales para expresar sabiduría, pero pueden agruparse en dos formas principales: instrucciones y dichos. Las instrucciones son discursos didácticos más largos, que por lo general da el padre a título personal a su hijo: «Oye, hijo mío» (Prov. 1-9; 22:17; 24:22; 31:1-9). Por lo general comienzan con un llamado al hijo a que escuche la instrucción del padre, seguido de varias reprensiones. La segunda forma proverbial es el proverbio sentencia o dicho. Los dichos se encuentran principalmente en Proverbios 10:1; 22:16 y 25–29. Por lo general, son oraciones breves que hacen una observación general en tercera persona acerca de la vida. Les falta la referencia a la segunda persona «hijo mío» que caracteriza a las instrucciones.

Se necesita analizar once tipos de proverbios, ya que algunas de estas formas específicas exigen distintos métodos de análisis.

Forma	Ejemplo	Referencia
1. Instrucción	Oíd, hijos	Prov. 4:1
2. Reprensión	Guarda tu corazón	Prov. 4:23
3. Dichos numéricos	Tres cosas… cuarta	Prov. 30:18-19
4. Dichos «mejor… que»	Mejor… adquirir sabiduría que oro preciado	Prov. 16:16
5. Dichos comparativos	El que bate la leche sacará mantequilla	Prov. 30:33
6. Dichos de abominación	Es abominación a Jehová	Prov. 15:8
7. Bienaventuranza	El que… es bienaventurado	Prov. 14:21

8. Dichos paradójicos	La lengua blanda quebranta los huesos	Prov. 25:15b
9. Acróstico	Poema de la mujer virtuosa	Prov. 31:10 y sig.
10. Dicho popular o folclórico	Como es el varón, tal es su valentía	Jue. 8:21
11. Pares	Nunca respondas/ responde	Prov. 26:4-5

Instrucción

Oíd, hijos, la enseñanza de un padre,
Y estad atentos, para que conozcáis cordura (Prov. 4:1).

La forma de la instrucción, el «llamado a oír», era común en el mundo antiguo y ya se conocía desde las «Instrucciones de Suruppak» sumerias (2500 a.C., aprox.). Las similitudes que se observan entre las «Instrucciones de Amenemope» egipcias y Proverbios 22:17 y siguientes condujeron al debate sobre la naturaleza y quién tomó de quién la referencia.[9] Salomón (960 a.C., aprox.) hizo uso extensivo de esta forma en Proverbios 1–9.

Una instrucción brinda consejo general y advertencia acerca de la vida. Varias advertencias deberían controlar la interpretación de las instrucciones. En primer lugar, el «padre» y el «hijo» no debe interpretarse exclusivamente dentro del contexto familiar, ya que los términos pueden referirse al maestro y al alumno. Segundo, el lector debe entender que la sabiduría y la necedad están personificadas como dos mujeres que se disputan la lealtad del joven. Tercero, cuando los autores emplean diversos términos para sabiduría (ver Prov. 1:2-7) se debe enfatizar el punto en que se cruza el significado de los términos, en vez de enfatizar las diferencias entre términos. Cuarto, las instrucciones sexualmente explícitas (ver Prov. 5,7) no deben espiritualizarse ni tomarse en forma figurativa sino que sugieren un modelo de educación sexual bíblica.

Reprensión

Sobre toda cosa guardada, guarda tu corazón;
Porque de él mana la vida (Prov. 4:23).

Dentro de las partes más largas de instrucciones, las reprensiones son la forma proverbial más frecuente. Por lo general consisten en una orden seguida de una cláusula con el motivo. El elemento de orden está con frecuencia marcado por el uso de un imperativo (haz esto o no hagas lo otro). La cláusula con el motivo agrega un apoyo motivacional al dar una explicación o un motivo por el cual obedecer la orden. En Proverbios 4:23, el padre sabio anticipa la pregunta del hijo (¿Por qué debería hacerlo?) y usó el razonamiento sumado a la afirmación autoritaria para motivar.

Para las reprensiones, los lectores deberían observar qué ordena y cómo el sabio intenta motivar al estudiante. Las relaciones entre la orden y la motivación son claves importantes para el punto de las reprensiones.

Dichos numéricos

Tres cosas me son ocultas;
    Aun tampoco sé la cuarta:
El rastro del águila en el aire;
    El rastro de la culebra sobre la peña;
El rastro de la nave en medio del mar;
    Y el rastro del hombre en la doncella (Prov. 30:18-19).

El dicho numérico por lo general contiene un número y una lista. El número permite al sabio coordinar fenómenos similares y de ese modo aumentar el interés del lector por descubrir el lazo en común entre lo que inicialmente parecen ser ítem divergentes. El formato numérico también ayuda a la memoria del estudiante. Esta forma se emplea de manera extensiva en Proverbios 30 y puede emplearse en relación con temas sexuales (incluso Confucio lo usó en ese sentido).[10] Para interpretar los dichos numéricos es importante descubrir el elemento que enlaza toda la lista y de qué manera el dicho se ve enfatizado por ese elemento vinculante.

Dichos «mejor... que»

Mejor es el pobre que camina en su integridad,
    Que el de perversos caminos y rico (Prov. 28:6).

Esta forma proverbial explica que una cosa debe valorarse más que otra. Procura presentar al estudiante un grupo de prioridades y de valores claros.

Los dichos «mejor... que» aparecen con frecuencia en las instrucciones egipcias. Ankhsheshonq, por ejemplo, ofrece la siguiente evaluación: «Mejor ser mudo que tener una lengua rápida».[11] Los sabios emplearon esta forma de manera extensiva en el libro de Eclesiastés y en el apócrifo Sirac (p. ej. Ecl. 4:3; Sir. 16:3).

Algunos intérpretes perciben de manera incorrecta que los dichos «mejor... que» sugieren un corrimiento de los sabios hacia una preferencia más relativista en vez de una mentalidad dicotómica de correcto e incorrecto. Es mucho mejor comprender esta clase de proverbios como sentencias excluyentes que descartan un elemento y afirman el otro. Por consiguiente, el lector debería preguntarse qué se está afirmando y qué se está descartando. Es también importante explorar cómo se relacionan estos dos valores y cómo compiten por la lealtad de una persona.

Dichos comparativos

Ciertamente el que bate la leche sacará mantequilla,
Y el que recio se suena las narices sacará sangre;
Y el que provoca la ira causará contienda (Prov. 30:33).

Un proverbio comparativo emplea una metáfora o similitud para resaltar el impacto del mensaje. «El proverbio metafórico permite que los usuarios pasen con facilidad del mensaje a la aplicación y protege a los usuarios de los que puedan estar en desacuerdo con motivo de la "falta de dirección" de su lenguaje».[12] La veloz yuxtaposición de imágenes en el género proverbial es como una luz estroboscópica que con rapidez resalta las imágenes frente al lector. Esta forma es muy adecuada para los entornos modernos, donde la rápida transición entre mundos electrónicos se hace por el clic de un control remoto.

Para comprender las figuras proverbiales de dicción, resulta esencial prestar atención a las imágenes que se usan, al tema en discusión y al punto de contacto entre la imagen y el tema. Por ejemplo, las imágenes en Proverbios 30:33 son la leche batida que produce mantequilla y el sonarse la nariz que saca sangre. El tema es provocar la ira. Y el punto de contacto entre las imágenes y el tema es que determinada conducta produce un resultado determinado (mantequilla y sangre y contienda). Por consiguiente, las semejanzas de la mantequilla de la leche y la nariz sangrante enfatizan de manera contundente la seguridad de que provocar la ira producirá, sin dudas, contienda.

Dichos de abominación

El sacrificio de los impíos es abominación a Jehová;
Mas la oración de los rectos es su gozo (Prov. 15:8).

Los dichos de abominación presentan el siguiente formato: «X es una abominación para Jehová». Con frecuencia, lo que Jehová detesta está en antítesis con aquellas cosas que deleitan al Señor (ver Prov. 11:1). La frase «abominación a Jehová» también aparece en Deuteronomio, con frecuencia en referencia con el sacrificio (ver Deut. 7:25), posiblemente dando una clave a la relación entre literatura cúltica, legal y de sabiduría. Resulta interesante que esta forma también se presenta en los proverbios sumerios, donde encontramos: «X es abominación a Utu», (el dios de la justicia). Estos proverbios de abominación subrayan la visión divina de lo correcto y lo incorrecto en el mundo.

Bienaventuranzas

Peca el que menosprecia a su prójimo;
Mas el que tiene misericordia de los pobres es
bienaventurado (Prov. 14:21).

Una bienaventuranza es una bendición que alguien en autoridad (padre/maestro/sacerdote/rey) pronuncia sobre una persona. En sabiduría, se usa frecuentemente como motivador para convencer al que se instruye sobre el valor de la sabiduría que se ofrece. Los salmos de sabiduría también emplean esta forma (ver Sal. 1:1). Una de las antiguas funciones del padre fue la de ser quien bendice a sus hijos (un rol que lamentablemente falta en muchos hogares hoy en día). Las bienaventuranzas de Jesús tienen el formato de un rey sabio que instruye a sus seguidores y pronuncia bendición para los que aceptan las virtudes y los valores de su reino. La forma de bienaventuranza de Proverbios también aparece en la literatura sapiencial egipcia.

Para comprender las bienaventuranzas, hay que identificar las conductas o las cualidades del carácter que se enfatizan y cualquier explicación o recompensa que se mencione. El enfoque debería estar en el valor que se promociona en lugar de en la recompensa que se promete. Es interesante notar también la autoridad de la persona que pronuncia la bendición.

Dicho paradójico

Nunca respondas al necio de acuerdo con su necedad,
Para que no seas tú también como él.
Responde al necio como merece su necedad,
Para que no se estime sabio en su propia opinión (Prov. 26:4-5).

Los proverbios paradójicos son dichos en los que aparecen en conflicto dos elementos descriptivos del proverbio, lo que resulta en un alto nivel de disonancia cognitiva o dilema. La yuxtaposición de Proverbios 26:4 y 26:5 sobre si se le debe responder o no a un necio comprenden el par proverbial paradójico más conocido. Recientes debates manifiestan cuán efectivamente estos dos proverbios solicitan al sabio que administre las complejas ambivalencias de la vida y que evalúe cada situación y cada consecuencia con cuidado.[13]

Los sabios eran plenamente conscientes de los caóticos elementos inherentes a un mundo caído. Esto se refleja en lo que se ha denominado la cosmología del mundo del revés. Como vimos en el libro de Job, esta perspectiva muestra la otra cara de la sabiduría, donde los malignos reciben lo que desean y los rectos inocentemente sufren.

Las recopilaciones proverbiales sumerias también contienen esta forma paradójica: «De 3000 bueyes no hay estiércol». Las versiones modernas de la paradoja son evidentes cuando uno yuxtapone dichos como: «Vísteme despacio que tengo prisa» y «A la ocasión la pinta calva». ¿«La ausencia hace crecer al amor» o «La ausencia hace dudar al amor» («Ojo que no ve, corazón que no siente»)?

Los proverbios paradójicos alientan a quien escucha a considerar niveles de pensamiento más complejos. Obligan a ir más allá de la sencilla mentalidad de correcto/incorrecto de un solo proverbio y a enfrentar la diversidad de la realidad. Aquí hace falta una atención especial, ya que los Proverbios advierten en cuanto al proverbio en boca del necio (ver Prov. 26:7,9). Quienes desean ser sabios no pueden sencillamente memorizar un proverbio y aplicarlo de manera mecánica a una situación compleja. Este tal vez sea el mal uso más frecuente del género proverbial en la actualidad, pero las paradojas proverbiales deberían conducir a un desarrollo mental y moral, y no a una armonización reduccionista.

Acróstico

La forma de acróstico emplea el alfabeto como recurso para la estructura. El poema de la mujer virtuosa en Proverbios 31:10-31 es un ejemplo de esta estructura alfabética donde cada primera palabra de cada línea comienza con una letra del alfabeto en forma consecutiva. La teodicea babilónica y el salmo 119 también emplean este formato.

En Proverbios 31, el acróstico es importante en varios niveles. Como recurso artístico, el poeta adornó a la mujer virtuosa con un poema que estéticamente se ajustaba a su carácter. Además, la idea de totalidad se enfatizaba a medida que el acróstico enunciaba todo de la A hasta la Z, dando la sensación de que el tema que se abordaba se había debatido de manera total y exhaustiva. El carácter superlativo del tema discutido también estaba resaltado por la forma del acróstico. Esta idea superlativa encaja bien tanto con Proverbios 31 (la mujer virtuosa) como en el acróstico del salmo 119 (maravillas de la ley). Es más, el acróstico puede haber servido como recurso mnemotécnico que facilitaba la memorización del texto. Esta función pedagógica funciona bien para Proverbios 31, pero su aplicación en otras partes resulta forzada o llevada al límite (Sal. 119 y Lam.). Estos niveles de importancia para el acróstico suman a la comprensión del texto más allá de si uno espiritualiza los atributos de la mujer virtuosa, piensa en ella como la mujer suprema por su virtud o considera el poema como una descripción concluyente de la Señora Sabiduría (comp. Prov. 8–9).

Dichos populares o folclóricos

...porque como es el varón, tal es su valentía (Jue. 8:21).

Un dicho folclórico puede distinguirse de los dichos de sabiduría más artísticos porque son, al parecer, transmitidos de uno a otro y apelan al común de la gente, y porque son anónimos breves, paradigmáticos, más seculares y no didácticos. Estos proverbios simples, de una línea, aparecen en los textos narrativos en todo el Antiguo Testamento (ver Gén. 10:9; 16:12; Jue. 8:2,21). Hay cuatro clases de dichos tradicionales folclóricos: (1) unos explícitamente identificados como un *mashal* (proverbio), (2) los que comienzan con la fórmula: «Por esto se dijo...», (3) dichos que suenan como proverbios y (4) aquellos convertidos en dichos de sabiduría poéticos de un par de líneas.[14]

Pares

Además de las formas proverbiales que los autores bíblicos registraron, hubo recopiladores o editores de los dichos proverbiales. Estos editores con frecuencia emplearon el par proverbial para organizar los dichos en colecciones. Armaron los proverbios de a pares basados en latiguillos, relación semántica, dependencia sintáctica, repetición sintáctica y cohesión temática. Alrededor de un tercio de los dichos de Proverbios 10–22:17 se halla en estructuras apareadas y puede reflejar la obra de los recopiladores (Prov. 10:4-5).

Los grupos son series de dichos que se conectan en Proverbios 10–22:17 y 25–29. A Proverbios 10, por ejemplo, normalmente se lo considera un collage discordante de proverbios independientes. Sin embargo, pueden detectarse grupos de escasa cohesión (ver Prov. 10:1-5, 6-11, 12-21, 22-30). Al descubrir grupos, el lector cuidadoso puede comprender mejor lo que el recopilador intentó al reunirlos. En la lectura de los dichos apareados, el lector debería mantener un ojo en cómo los proverbios adyacentes podrían conectarse y producir un impacto unos en otros.

¿Son siempre ciertos los proverbios bíblicos?

Antes de recurrir a una lista de principios de interpretación específicos, se necesita examinar un interrogante que confronta el género de proverbios en la Escritura. ¿Qué autoridad tiene un proverbio? Proverbios 10:4 dice: «La mano negligente empobrece; mas la mano de los diligentes enriquece». ¿Es esto cierto en todos los casos? ¿No existen personas ricas y negligentes, mientras otras son pobres aunque han sido diligentes toda la vida? Entre los diversos intentos por ocuparse de este problema, hay tres soluciones propuestas que son dignas de debatir.

Primero, algunos creen que los proverbios son promesas y sugieren que los creyentes «nombren y reclamen» las promesas positivas de los escritos proverbiales. Por consiguiente, Dios garantiza las consecuencias que se desean si las personas tan sólo creen. No obstante, tales creyentes erran en el significado del proverbio o tuercen la aplicación del proverbio a las situaciones actuales, lo que a veces termina siendo una visión espiritualizada de los proverbios. Por ejemplo, la «promesa» de que las manos diligentes acarrean riqueza significa que a las personas pobres que son diligentes, Dios las

recompensará algún día con fortunas, como lo hizo con Job. Cuando esto no sucede, se levantan las sospechas de si las personas pobres pero diligentes no son tan diligentes como aparentan. O el significado de la riqueza se pasa de lo material a lo espiritual: el diligente cuya pobreza persiste será por cierto recompensado en la tierra y en el cielo con riquezas espirituales. Sin embargo, no hay dudas de que esta no es la intención original del proverbio y es contraria a los límites del género. El razonamiento puede parecer riguroso, pero las premisas son incorrectas. Equiparar un proverbio con una promesa es un error frecuente y elemental en la interpretación de los proverbios.

Segundo, algunos reaccionan frente a la postura de que un proverbio es una promesa y llegan a la conclusión de que no lo es. Un proverbio es una generalización sobre la vida, y la verdad de la declaración depende de las circunstancias. Un proverbio no se aplica a todas las situaciones y no hay garantías; tiene autoridad sólo cuando otras cosas son iguales, es decir, cuando se dan las circunstancias correctas.

Aunque esta postura reconoce que la verdad en la forma proverbial puede presentarse en las generalizaciones, existen varias complicaciones para este enfoque sobre la autoridad proverbial. (1) Otras cosas jamás son verdaderamente equivalentes, por consiguiente la autoridad del proverbio se evapora en esta postura. ¿Qué sucede si las circunstancias nunca son las correctas? (2) ¿Cuánto puede sostenerse esta metodología? Las declaraciones en varios salmos, en el Sermón del Monte, de Jesús, y en el libro de Santiago también se formulan como declaraciones proverbiales. ¿Están estas declaraciones privadas de autoridad por ser proverbios? (3) Cuando los proverbios se citan en las narraciones bíblicas o se emplean en otras culturas, parecen hacerlo con autoridad. ¿Cuándo tienen, entonces, autoridad los proverbios de la Biblia? (4) ¿Es necesaria la verificación empírica para establecer la verdad de una declaración inspirada? ¿Acaso los malos ejemplos de la vida real refutan a los proverbios?

El principal defecto de esta postura es que afirma lo que no es un proverbio pero deja sin respuestas las preguntas básicas: ¿Qué es, entonces, un proverbio? ¿Cuál es la relación de un proverbio con la realidad divina? Si los proverbios bíblicos son ciertos sólo a veces, entonces ¿cuál es la diferencia entre un proverbio inspirado y otro que no lo es?

Una tercera explicación hace el intento de restablecer la autoridad original del proverbio como género y parte de la Escritura inspirada. La postura

sugiere que un proverbio presenta una parte de la realidad. El proverbio bíblico es siempre verdad, dado que sencillamente especifica sólo un aspecto de la realidad. La diligencia acarrea riqueza, y la pereza, pobreza. Aunque es una declaración verdadera, la vida es compleja debido a los actos complejos y a las consecuencias complejas. Por consiguiente, una persona perezosa puede tener un familiar que siempre lo saca de apuros, de manera que nunca cae en la pobreza como consecuencia de su actuar. Un hijo diligente puede escoger amigos que dilapidan la riqueza que obtuvo con su diligencia (ver Prov. 1:10 y sig.). No obstante, el proverbio es siempre verdad en la parte de la realidad que describe. No pretende describir toda la realidad sino sólo una porción de esta.

Si uno va a aproximarse a las complejidades de la vida real, entonces todos los proverbios deben tomarse en conjunto como un todo canónico. Una sola oración proverbial no debe tomarse como una declaración global sobre la vida. Por consiguiente, resulta crítico para el lector de Proverbios poder comprender la colección en toda su diversidad. Es el todo canónico lo que brinda una mejor descripción de la complejidad real de la vida y no un proverbio aislado.

De forma que, para poder interpretar de manera correcta los Proverbios, es necesario ser consciente de los límites de cada proverbio. Debería buscar ejemplos verificadores y también ejemplos contrarios. Al tener sólo los contrarios, es preciso preguntarse qué otros factores influyen en el resultado. ¿De qué manera los otros proverbios tratan estos factores? Por consiguiente, cada proverbio no debe analizarse en forma aislada, sino que debe verse dentro del contexto de la totalidad del libro, de toda la Escritura y la vida.

Interpretación de Proverbios

Para poder comprender la Escritura de manera adecuada, deben seguirse procedimientos exactos para cada uno de los géneros. Los siguientes lineamientos ayudarán a los lectores a descubrir el significado intencional del proverbio y la correcta aplicación.

Lineamientos para la interpretación

1. *Aceptar un proverbio por lo que es.* Los proverbios centran la atención en situaciones y conceptos específicos, pero no tienen la intención de ser declaraciones completas sobre esas situaciones o conceptos. En vez de ocuparse de la teoría, tratan situaciones individuales. Sin embargo, la generalización

es común en Proverbios. Es de esperar que los proverbios se refieran a circunstancias específicas desde una perspectiva o que se hagan declaraciones generales sobre situaciones comunes de la vida.

2. *Buscar ejemplos verificadores y ejemplos contrarios dentro de la colección de proverbios.* La verdad de un proverbio individual está limitada a la porción específica de la realidad que describe. Diversos factores pueden afectar el resultado de determinada conducta. ¿De qué manera tratan otros proverbios estos factores? Los proverbios no deberían estudiarse en forma aislada sino dentro del contexto del resto de la Escritura.

3. *Reconocer las formas poéticas en que los sabios expresaron su sabiduría.* El paralelismo entre líneas y la relación entre palabras paralelas debe examinarse con cuidado. Las metáforas y las semejanzas abundan en el género proverbial como un medio para dar vida y un valor duradero a la porción de sabiduría. Los proverbios son para recordarse.

4. *Buscar pares y cadenas de proverbios.* Algunos proverbios van solos, sin un contexto que los rodee; pero para algunos proverbios, el contexto es determinante en el significado. La identificación de pares y cadenas de proverbios puede ser importante para la interpretación correcta.

5. *Buscar evidencia del entorno del proverbio.* Los proverbios se originaron en la vida familiar, en las cortes reales, las escuelas y los círculos de escribas. Hay que pensar en el significado de los proverbios individuales en cada uno de estos escenarios.

6. *Examinar el proverbio en sí mismo.* Hay que estudiar el orden y los significados de las palabras. De ser posible, es bueno leer el proverbio en el original hebreo, ya que en la traducción por lo general pierde la estética de la poesía. Hay que analizar la estructura principal del proverbio en comparación con otros.

7. *Identificar el valor específico que el proverbio comunica.* Replantear el proverbio con las propias palabras, tratando de captar su fuerza proverbial. Relacionar el proverbio con las situaciones de la vida real, y buscar circunstancias en la vida moderna que ilustran el punto central del proverbio y que pueden brindar excepciones a lo que el proverbio expresa.

El gozo y el dolor de ser padres

El hijo sabio alegra al padre,
Pero el hijo necio es tristeza de su madre (Prov. 10:1).

Si observamos la estructura de este proverbio que damos de ejemplo, cada línea comienza con la palabra hijo y termina con una palabra que refiere a los padres. Yuxtapuestos en medio de cada línea están los procesos opuestos: «sabio alegra» y «necio es tristeza». Por consiguiente, las palabras externas (hijo/hijo; padre/madre) dan una sensación de sinónimos, mientras que los elementos internos presentan la antítesis entre el carácter (sabiduría contra necedad) y los resultados (alegría contra tristeza). La estructura del proverbio indica que el carácter produce una determinada consecuencia. Sin embargo, el versículo brinda un giro interesante al sugerir que el carácter del hijo produce consecuencias en los padres.

El replanteo del proverbio en nuestro idioma, en forma breve, concisa y poética, puede ser útil para subrayar su idea central:

Un hijo sabio alegra al papá,
un hijo necio entristece a la mamá.

La referencia a «hijo» en este proverbio lo relaciona con el repetido: «Oye, hijo mío», de Proverbios 1–9 y con Proverbios 10:5. Los recopiladores pueden haber usado este primer versículo de los dichos como una transición entre las instrucciones y los dichos. Aquí la conexión con los padres ya no es a través de la reprobación parental, sino a través de una clara mirada de las consecuencias de las elecciones del hijo. Al hijo se le informa el impacto que sus decisiones tendrán en sus padres. Sin embargo, es de destacar que el proverbio asume también que el hijo tiene cierta preocupación sobre los sentimientos de sus padres. Por consiguiente, el proverbio es un llamado al joven a que trascienda sus preocupaciones egocéntricas como adolescente para tener en cuenta tomar decisiones que se basen en cómo su carácter impactará a los demás.

No obstante, el proverbio trata diferentes temas, si lo leemos desde el punto de vista de los padres. Mientras los padres están íntimamente involucrados con la instrucción y la disciplina de sus hijos, el hijo puede elegir entre la sabiduría y la necedad. El proverbio muestra que los buenos padres son emocionalmente vulnerables a las elecciones de carácter de los hijos. Los padres no están distantes sino involucrados, no controlan pero sí apoyan la individualidad, al tiempo que le hacen saber al niño que individualidad no significa aislamiento. Por consiguiente, este proverbio les advierte a los padres que la crianza de los hijos puede ser un proceso de gozo o de dolor. El versículo motiva al hijo a la sabiduría y le informa que lo que haga, importa.

Sabiduría y necedad son dos palabras que necesitan comprenderse a la luz del resto de la literatura sapiencial. Proverbios 1–9 en particular, define con claridad qué hace que un hijo sea sabio o necio. Un hijo sabio respeta los límites morales, sociales y teológicos. Es capaz de dominar la vida por medio de la implementación de los principios de sabiduría, modelándolos según la piedad del temor de Jehová. Definir y describir la sabiduría y la necedad es un importante telón de fondo en la comprensión de este versículo.

Gozo y dolor son respuestas emocionales que los padres exhiben. Este dicho informa al hijo que él puede traer gozo a su padre. El padre no está distante, lejano ni ausente. ¿Cuántos hijos han ansiado escuchar una palabra de alabanza de parte del corazón de un padre complacido? Esta consecuencia (p. ej. el deseo de agradar) puede ser una poderosa motivación. El hijo también recibe la advertencia de que puede lastimar a su madre, y lo acompaña la motivación a ser sabio. Esta parte del proverbio puede destacar la vulnerabilidad de la madre, que puede provocar la compasión del hijo por su madre como una motivación a la sabiduría, al apartarse de la necedad.

Si vinculamos este versículo con otros pasajes proverbiales, confirmaremos la participación del padre y de la madre en ambas emociones (ver Prov. 15:20; 17:21,25; 23:24 y sig.; 23:15 y sig.; 27:11; 29:3; comp. 28:7; 19:26). Resulta interesante que en la instrucción egipcia de Ptahhotep se expresan sentimientos similares.[15]

En toda la Escritura hallamos diseminadas ilustraciones sobre la verdad de este proverbio. Por el lado negativo, ejemplos de un hijo necio y un padre apenado son David y Absalón, Elí y sus hijos, Samuel, el hijo pródigo e incluso Dios y sus hijos, Israel (ver Isa. 1:2). Buenos hijos que producen gozo a los padres los encontramos en Jacob y José, y en la relación de Jesús con su Padre que exclama: «Este es mi hijo amado, en quien tengo complacencia» (Mat. 3:17). Jesús mismo brinda el modelo supremo de uno que está ligado a sus hijos tanto en el dolor por un hijo rebelde (Mat. 23:37-38) como regocijándose con los sabios (ver Luc. 15). Existen ejemplos modernos que observamos en la historia de padres que están realmente orgullosos de sus hijos, y en relatos del dolor de los padres por los hijos que han elegido el camino de la necedad. Este versículo también sugiere que los padres que abrazan y valoran la sabiduría pueden tener, lamentablemente, hijos necios.

Como ejemplo contrario, muchos padres ausentes, distantes o iracundos tienen escasa unión emocional con sus hijos. Debido a su locura egocéntrica, son incapaces de vincularse y de sentir gozo o tristeza por el carácter de su hijo. Esto con frecuencia hace que el hijo se sienta abandonado, enojado, rebelde o con falta de motivación en un mundo donde a nadie le importa nada. La relación, la conexión y el lazo del que habla este versículo pasa inadvertido para muchos. En síntesis, si el padre valora o abraza la necedad, la presuposición proverbial en la que se basa este proverbio da un giro de 180 grados.

Muchos estudios modernos de las causas, las consecuencias, el significado y los procesos de dolor serían recursos apropiados para los padres que sufren.[16] Los estudios sobre el impacto del adolescente en los padres también serían de importancia.[17] Estos son recursos importantes para quienes desean comprender y consolar a los padres a quienes sus hijos impactaron, y también ayudarán a un más profundo conocimiento de este proverbio. El lector no debería temer usar la vida real como herramienta en la interpretación de los proverbios.

Conclusión

Los proverbios son deliciosos porque, en un espacio breve y con recursos literarios asombrosos, estimulan el pensamiento de los principios para la vida cotidiana. Las maneras metafóricas en que captan la vida los convierte en atemporales. Como los proverbios han sido sometidos a muchos errores de interpretación, los lectores deben estar atentos a diversos riesgos: (1) tomar los proverbios como promesas de éxito, riqueza y felicidad; (2) concentrarse en las recompensas en vez de en la obediencia a los mandatos que las recompensas intentan motivar; (3) tratar de dividir el significado de los términos sinónimos; (4) tratar de identificar ideas dentro de los proverbios cuando esas ideas no están explícitamente expresadas; y (5) usar los proverbios para brindar soluciones simplistas a los complejos problemas modernos.

Los proverbios en la Biblia son pizca de verdad, como semillas, que tienen la intención de brindar alimento espiritual a todos los lectores. Está en nosotros el abrir esa semilla por medio del entendimiento cuidadoso de las características únicas del género de Proverbios.

Lecturas recomendadas

(material en idioma inglés)

Bostrom, Lenmart. *The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs.* Estocolmo, Almqvist & Wiksell, 1990. Excelente abordaje de un tema con frecuencia ignorado en Proverbios.

Camp, Claudia V. *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs.* Sheffield, Almond Press, 1985. Camp realiza un excelente trabajo sobre la Señora Sabiduría en Proverbios 1–9. Es altamente sensible a lo femenino de la sabiduría y la cultura israelita.

Crenshaw, James L. *Studies in Ancient Israelite Wisdom* Nueva York, 1976. Este clásico recopila muchos artículos escritos sobre la sabiduría hasta 1976.

Fontaine, Carole R. *Traditional Sayings in the Old Testament.* Sheffield, Almond Press, 1982. Esta obra se enfoca en el funcionamiento de los dichos en contextos narrativos.

Gammie, John G. y Leo G. Perdue, ed. *The Sage in Israel and the Ancient Near East.* Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1990. Se trata de un trabajo masivo sobre el sabio y su papel en la sabiduría antigua.

Hubbard, David Allan. *Proverbs.* Dallas, Word, 1989. Es el mejor comentario disponible sobre Proverbios. Es práctico, sencillo de leer y, sin embargo, hace un abordaje competente del texto.

Mieder, Wolfgang y Dundes, Alan, ed. *The Wisdom of Many: Essays on the Proverbs.* Nueva York, Garland, 1981. Esta es la única y mejor fuente sobre estudios modernos de paremiología (proverbios) hasta la fecha. Abarca muchas culturas desde lo antiguo a lo moderno.

Van Leeuwen, Raymond C. *Context and Meaning in Proverbs 25-27.* Atlanta, Scholars Press, 1988. Van Leeuwen utiliza los estudios de la paremiología en beneficio de la comprensión de los proverbios bíblicos.

Von Rad, Gerhard. *Wisdom in Israel.* Nashville, Abingdon, 1972. Se trata de una espléndida perspectiva general sobre la sabiduría. Es increíblemente reflexivo y profundo y le hace justicia a muchos temas de sabiduría.

Notas

1. Estas definiciones se atribuyen a Cervantes y a lord Russell. Para debatir sobre lo que es un proverbio, consultar de R. Finnegan «Proverbs in Africa», en *The Wisdom of Many: Essays on the Proverb,* ed. Wolfgang Mieder y Alan Dundes (Nueva York, Garland, 1981) 10-42; Wolfgang Mieder y Barbara Mieder, *Tradition and Innovation: Proverbs in Advertising,* en *The Wisdom of Many,* 309-21; Archer Taylor, *The Proverb* (Cambridge, editorial de la Universidad de Harvard, 1931).

2. Archer Taylor, *The Wisdom of Many and the Wit of One*, en *The Wisdom of Many*, 3-9; Alan Dundes, *On the Structure of the Proverbs*, en *The Wisdom of Many*, 43-64; Raymond Van Leeuwen, *Context and Meaning in Proverbs 25-27* (Atlanta, Scholars Press, 1988).

3. Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *Toward a Theory of Proverb Meaning*, *Proverbium* 22 (1973), 821-27.

4. Bendt Alster, *The Instructions of Suruppak: A Sumerian Proverb Collection* (Copenhague, Akademisk Forlag, 1974); Wilfred Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, Clarendon Press, 1960).

5. James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, editorial de la Universidad de Princeton, 1969); Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* (Los Ángeles, editorial de la Universidad de California, 1980).

6. Claudia V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* (Sheffield, Almond, 1985); ídem, *The Female Sage in Ancient Israel and in the Biblical Wisdom Literature*, en *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, ed. John Gammie y Leo Perdue (Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1990), 185-204; Carole Fontaine, *The sage in Family and Tribe*, en *The Sage in Israel*, 155-64.

7. John G. Gammie y Leo G. Perdue, ed., *The Sage in Israel* (Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1990).

8. Perdue ha demostrado de manera concluyente que esta tensión moderna entre el culto y la sabiduría existe sin motivos en la antigua Mesopotamia, Egipto e Israel. L. Perdue, *Wisdom and Cult*, 30 (Missoula, Montana, Scholars Press, 1977).

9. Glendon E. Bryce, *A Legacy of Wisdom: An Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel* (London, Associated University Presses, 1979); John Ruffle, *The Teaching of Amenemope and Its Connection with the Book of Proverbs*, 28 (1977), 29-68.

10. James L. Crenshaw, *Wisdom*, en *Old Testament Form Criticism*, ed. John Hayes (San Antonio, editorial de la Universidad Trinity, 1974), 238.

11. Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3:171.

12. Carole R. Fontaine, *Traditional Sayings in the Old Testament: A Contextual Study*, series Biblia y Literatura, ed. David M. Gunn (Sheffield, Almond, 1982), 80.

13. Kenneth G. Hoglund, *The Fool and the Wise in Dialogue*, en *The Listening Heart; Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm.* Kenneth Hoglund, y otros, 58; (Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987), 161-80.

14. Otto Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testament* 24 (Giessen, Alfred Topelmann, 1913), 33.

15. *Ancient Near Eastern Text*, 413a.

16. Martha Wingerd Bristor, *The Birth of a Handicapped Child-A Wholistic Model for Grieving*, en *Family Relations* (Enero 1984), 25-32. M. Miles y A. Demi, *Toward the Development of a Theory of Bereavement Guilt: Sources of Guilt in Bereaved Parents* , *Omega* 14 (1983-84), 299-314. R. Bell y L. Harper, *Child Effects on Adults* (Hillsdale, Nueva Jersey, Lawrence Erlabaum, 1977). Bertha Simos, *A Time to Grieve: Loss as a Universal Human Experience* (Nueva York, Family Service of America, 1979). Therese Rando, ed., *Parental Loss of a Child* (Champaign, Illinois, Research, 1986).

17. Buddy Scott, *Relief for Hurting Parents* (Nashville, Thomas Nelson, 1989). Guy Greenfield, *The Wounded Parent: Coping with Parental Discouragement* (Grand Rapids, Baker, 1982). John White, *Parents in Pain: Overcoming the Hurt and Frustration of Problem Children* (Downers Grove, InterVarsity, 1979).

13

SABIDURÍA NO PROVERBIAL

Andrew E. Hill

El profeta Ezequiel era objeto de burlas porque lo tenían por excéntrico, y lo ignoraban por considerarlo enigmático, según una generación de seres anestesiados por el pecado, espiritualmente derrotados y con un profundo egoísmo (ver Ezeq. 20:49). Sus parábolas y alegorías eran signos divinos para una sociedad decadente. Jesús incluso recurrió a las cifras para hacer accesible la verdad eterna a los buscadores del reino de Dios (Mat. 13:34-35). Esta sabiduría no proverbial en el Antiguo Testamento es tanto la llave que abre como la que encierra los grandes misterios de sabiduría divina, es tanto la luz de revelación como la nube de juicio. Si la sabiduría proverbial expone sobre la mesa la verdad de forma abiertamente visible y al alcance de todos, entonces, por analogía, la sabiduría no proverbial mantiene la verdad asegurada en un paquete cerrado y la coloca en un estante alto fuera del alcance e incluso de la vista. La literatura de sabiduría no proverbial invita a curiosos, inquisitivos, cerebrales y a los que asumen riesgos a probar los misterios del camino de la sabiduría de Dios. Dicha exploración no es para todos. Es más, los sabios encuentran 1 en 1000 capaces de ir tras la sabiduría de Dios, que conduce a la rectitud (ver Ecl. 7:28). Empero, el recorrido es en sí una recompensa, y los beneficios de alcanzar tal sabiduría ¡son valiosísimos! (ver Job 28).

¿Qué es sabiduría no proverbial?

La idea de sabiduría es básica para la existencia humana. La auténtica supervivencia de los individuos y las sociedades (antiguas o modernas), dadas las vicisitudes de la vida, exigió la aplicación de la razón humana a los problemas de sobrellevar la realidad. Esta aplicación de la razón a la experiencia humana es científica en el sentido de que la sabiduría se basa en las observaciones cuidadosas que a través de los años se recolectaron, probaron y codificaron. Básico para esta sabiduría universal es la noción de que el conocimiento acumulado y la experiencia cosechada por la observación y la experimentación de la vida puede transmitirse a la siguiente generación. Por esta razón mucha de la literatura que los sabios han recopilado, preservado y publicado, toma la forma de instrucción que intenta dirigirlo a uno de manera segura y exitosa a través del curso de la vida.

Es más, uno de los varios términos hebreos para sabiduría (*hokmāh*) tiene conexiones con la habilidad técnica necesaria para la navegación marítima. Sin embargo, la sabiduría es mucho más que adquirir habilidad técnica para asegurar una existencia serena y próspera. El concepto del temor de Jehová fusionó la tradición sapiencial hebrea con las dimensiones éticas y religiosas, distinguiéndolas en cierta medida de sus contrapartidas del antiguo Cercano Oriente (comp. Prov. 3:5-7; 16:6). La enseñanza del temor de Jehová relacionó la sabiduría hebrea con el conocimiento de Yahvéh, el único y verdadero Dios y la fuente de la verdadera sabiduría (comp. Job 28:23-28; Sal. 111:10; Prov. 9:10). Esto significó sabiduría para los hebreos que se extendía más allá de las búsquedas pragmáticas de la pura supervivencia y del éxito material. La orientación de Yahvéh de la sabiduría hebrea tenía profundas consecuencias para el bienestar moral, emocional y espiritual de la comunidad hebrea. Finalmente, la sabiduría hebrea era un estilo de vida de hacer el bien predicado a través del pensamiento y la creencia correctos (comp. Prov. 2:6-11).

Como la literatura sapiencial proverbial del Antiguo Testamento, la sabiduría no proverbial es, en esencia, poética. Las tendencias poéticas de tal literatura didáctica (p. ej. repetición, paralelismo, ritmo de idea y sonido) vienen bien a los propósitos de la instrucción. Prestan su cualidad de enigmático a la literatura que tanto despierta la curiosidad del estudiante y a la vez, en forma inherente, brinda un cuadro pedagógico para el aprendizaje por medio de una característica y un recurso mnemotécnico.

Por el contrario, el tipo instructivo de la sabiduría proverbial del Antiguo Testamento tiende a ser una sabiduría práctica o declarativa arraigada en las estructuras de autoridad (p. ej. clanes de ancianos, padres, etc.); en tanto que el tipo instructivo de la literatura sapiencial alternativa o no proverbial es una sabiduría reflexiva o especulativa arraigada en la observación de la experiencia humana (comp. Ecl. 1:12-14). La forma literaria predominante de la sabiduría proverbial es el proverbio o dicho, la instrucción basada en la comparación o en las directivas y las prohibiciones para la conducta (comp. Prov. 4:10-27). Sin embargo, la sabiduría no proverbial tiende a emplear una variedad de géneros literarios y formas de alguna manera exóticos y más indirectos (ver Job y Eclesiastés más adelante, en referencia a ejemplos del Antiguo Testamento sobre esta mezcla de géneros y formas literarias), que en ocasiones hasta incluye los dichos sapienciales tradicionales (comp. Ecl. 11:1-4). Por consiguiente, la sabiduría proverbial se caracteriza por su calidad de autoritaria, por su visión general pragmática y por un propósito ético (ver Prov. 3:1-4); mientras que la sabiduría no proverbial adopta una postura reflexiva hacia las instituciones y las figuras de autoridad, una visión general especulativa –ocasionalmente una sabiduría contraria– y un enfoque teológico y filosófico hacia la ética personal (ver Ecl. 3:16-22).

Cómo se establece la sabiduría no proverbial

La literatura sapiencial no proverbial surge de las mismas tres fuentes subyacentes de la tradición sapiencial proverbial hebrea: la sabiduría tribal o de clan orientada a la vida doméstica, la sabiduría real designada como un tipo de entrenamiento en el liderazgo para la elite de la sociedad hebrea y la sabiduría teológica inserta en la totalidad de la tradición literaria con metas religiosas y éticas. Mientras las fuentes de la tradición sapiencial hebrea permanecen constantes, el Antiguo Testamento en realidad ofrece sabiduría no proverbial por medio de varias formas peculiares.

Acertijo

Del devorador salió comida,
Y del fuerte salió dulzura (Jue. 14:14).

El acertijo es una pregunta enigmática o un dicho ambiguo en la forma de una adivinanza verbal. Es tanto una *clave* como una *trampa* porque los ingredientes esenciales de un acertijo son: «[1] lenguaje cifrado que [2] informa a la vez que oculta».[1] Los acertijos cumplen tanto una función pedagógica como de entretenimiento; son valiosos en el proceso educativo porque despiertan la curiosidad y estimulan la imaginación.

El Antiguo Testamento menciona el acertijo en varias ocasiones como parte de la tradición sapiencial hebrea (p. ej. Sal. 49:4; 78:2; Prov. 1:6), pero preserva sólo fragmentos de esta forma literaria (identificados como «enigmas desintegrados»).[2] El desafío de Sansón a los que asistieron a su fiesta de boda ofrece un ejemplo de este acertijo verbal (ver Jue. 14:14). En otras partes, vemos que Moisés disfrutaba de una posición privilegiada porque Yahvéh le hablaba «claramente, y no por figuras» (Núm. 12:8) y que la reina de Sabá probó la afamada sabiduría de Salomón con acertijos (ver 1 Rey. 10:1; 2 Crón. 9:1). La provocativa canción de Habacuc 2:6 es, además, un acertijo, producido por la combinación de un proverbio y el insulto o el sinónimo burlón.[3]

El enigma no es exclusivo de la tradición sapiencial hebrea, ya que se pueden hallar géneros similares dentro de la literatura sapiencial mesopotámica y egipcia. Estas contrapartidas del antiguo Cercano Oriente comparten la función didáctica y de entretenimiento características de la forma literaria hebrea. Sin embargo, el uso del enigma en la profecía para destacar aspectos del juicio divino parece ser característico de la Biblia hebrea. Teológicamente, el enigma es apropiado a la literatura sapiencial porque deriva del misterio tanto del orden natural como divino. El enigma trata temas como la teodicea (el problema del mal, Sal. 49:4 y sig.), la paradoja de la inmanencia y la trascendencia (ver Núm. 12:8) e incluso el enigma de enseñar misterios a la siguiente generación (ver Sal. 78:2; Prov. 1:6). El género del enigma nos recuerda nuestra calidad de finitos, la inescrutabilidad divina y la magnífica gracia asociada con la revelación divina.[4]

Alegoría/Parábola

> Hijo de hombre, propón una figura, y compón una parábola a la casa de Israel.

> Y dirás: Así ha dicho Jehová el Señor: Una gran águila, de grandes alas y de largos miembros, llena de plumas de diversos colores, vino al Líbano, y tomó el cogollo del cedro.
> Arrancó el principal de sus renuevos y lo llevó a tierra de mercaderes, y lo puso en una ciudad de comerciantes (Ezeq. 17:2-4).

La alegoría y la parábola son subgéneros de las formas de dicción figurativas. *Māshāl*, el término hebreo para alegoría y parábola, se emplea para describir una amplia gama de formas sapienciales en la literatura poética y narrativa del Antiguo Testamento. La esencia del *māshāl* es la comparación. Como tal, esta característica sapiencial incluye una variedad de formas literarias (que a veces se superponen) en una secuencia del proverbio simple al discurso profético (comp. oráculos de Balaam en Núm. 23:7,18; 24:3,15,20-21,23), al insulto (comp. Isa. 14:4; Jer. 24:9), a la parábola, al enigma, a la fábula y finalmente a la alegoría. A pesar de la falta de consenso académico en cuanto a los límites entre alegoría y parábola, la distinción básica es que la alegoría emplea lenguaje metafórico para hacer una comparación directa, con frecuencia en una narrativa ampliada (p. ej. la descripción que Ezequiel hace de Judá como una olla puesta a hervir, 24:3-14), mientras una parábola es una forma de dicción figurativa más compacta que, por lo general, extrae una comparación indirecta con las experiencias rutinarias de la vida diaria (p. ej. Isaías relaciona a Yahvéh cuando trata con Judá, con el granjero entendido que aplica su oficio, 28:23-29).

Un tipo de alegoría en el Antiguo Testamento es la descripción de una escena o historia compuesta de múltiples metáforas o figuras representativas. Un buen ejemplo es Ezequiel 17:2-10, una historia de dos águilas, un cedro y una vid. Un segundo tipo de alegoría en el Antiguo Testamento desarrolla una escena o historia por medio de una sola metáfora.[5] La descripción de la esposa de un hombre como cisterna o pozo (ver Prov. 5:15-23) es representativa de esta clase de alegoría.

Como forma de dicción en la literatura sapiencial, la alegoría tiene primariamente una función didáctica. Según Salmo 78:2, la característica alegórica de una parábola y un enigma es integral para la instrucción de la generación siguiente. Aquí, las formas de sabiduría están conectadas con la explicación de la historia pasada de Israel con el propósito de engendrar una fe y una obediencia de pacto en la generación contemporánea del salmista.

En cierto sentido, la forma *misteriosa* (p. ej. la forma de dicción alegórica) en realidad brinda claves para resolver el *misterio* (en este caso, la relación del pasado con el presente) por medio de una comparación sencilla del pasado y el presente.[6]

La alegoría es capaz de subrayar una verdad dada o de acentuar el impacto de la revelación divina. El uso impactante de la alegoría en el poema de los «viejos tiempos» en Eclesiastés 12:1-8 está diseñado para representar el crudo contraste entre la edad joven y la madura: «...cuando temblarán los guardas de la casa, y se encorvarán los hombres fuertes, y cesarán las muelas porque han disminuido, y se oscurecerán los que miran por las ventanas» (12:3). El notar cómo las habilidades motoras finas hacen que las extremidades tiemblen, que las espaldas que fueron derechas se encorven, los dientes falten y las cataratas nublen los ojos, hace que los jóvenes cultiven hábitos de fe en Dios y obediencia a sus mandamientos en una etapa temprana de la vida.

Con el propósito de interpretación, es importante distinguir entre *alegoría* como forma de dicción en cualquier texto bíblico dado y la *alegorización* como método de interpretación. La alegoría es una característica literaria que emplea el lenguaje de la metáfora para decir una cosa pero para transmitir otro significado más profundo o menos evidente. Sin embargo, el método alegórico comprende un determinado pasaje como una metáfora o alegoría, ya sea que el autor haya tenido la intención de que lo fuera o que la hubiera denominado como tal.[7]

La *parábola* es otra forma de discurso figurativo que emplea la comparación para plantear una idea o para enseñar una lección por analogía de las experiencias de la vida cotidiana o historias imaginativas. Transmite un mensaje gráfico por medio de imágenes y símbolos en lenguaje emblemático. El discurso figurativo en forma de parábola se puede encontrar tanto en la literatura profética como en la sapiencial del Antiguo Testamento.

Dado que el lector o la audiencia deben desentrañar el significado y la aplicación, el conocimiento del entorno y de la audiencia intencional de la parábola es importante para la interpretación de las formas de dicción figurativas. El lenguaje simbólico de la parábola es especialmente pertinente a las situaciones de crisis personal o nacional porque el discurso figurativo enfatiza la urgencia del momento y la necesidad de la perspectiva divina y de reflexión para responder a la prueba (comp. Sal. 49:5-7). Y la mayor parte de las

veces, la audiencia intencional no es un grupo homogéneo sino que consiste en una mezcla de personas que acceden a la información y personas que no. Es decir, personas con un oído atento y un corazón obediente (las que acceden, comp. Isa. 32:1-8; 50:4-5) y personas con ojos cegados, oídos sordos y un espíritu rebelde (las que no acceden, las de afuera, comp. Isa. 42:18-25; 48:8).

La parábola podrá estar en ocasiones relacionada con el enigma en que la naturaleza misteriosa y el carácter necio de esta forma de discurso figurativo es tanto una *clave* como una *trampa* para la audiencia. Por consiguiente, los propósitos literarios de la parábola están con frecuencia directamente relacionados con la franqueza de la oscuridad del lenguaje simbólico que se emplea. Un análisis de los textos didácticos y proféticos producen cuatro funciones distintivas para la parábola en la literatura del Antiguo Testamento: la instrucción en el camino de la sabiduría (ver Prov. 1:6), la predicción oracular (ver Núm. 23:7,18; 24:3,15,20,21,23; Ezeq. 17:2); realce del mensaje para la audiencia de los que acceden a la información (comp. 2 Sam. 12:1-15) y el pronunciamiento de juicio para los que no acceden, para los de afuera (ver Ezeq. 24:3-14; Miq. 2:4-5; Hab. 2:6; comp. Isa. 6:9-13). Aunque el mejor ejemplo de parábola en el Antiguo Testamento sea la del profeta Natán a David sobre el hombre rico con grandes rebaños y el hombre pobre con una sola oveja (ver 2 Sam. 12:1-4), otros textos a veces denominados parábolas incluyen 2 Samuel 14:4-17 (la historia de la pelea de unos hermanos, que termina con un asesinato relacionado con un asunto en la casa de David), Isaías 28:23-29 (la historia del sencillo granjero al que Dios instruyó en las cuestiones de la naturaleza en contraste con la necia enseñanza de la clase dirigente política y religiosa de Judá, comp. 28:9-10), Isaías 5:1-7 (el «cántico del viñatero» que produjo sólo uvas silvestres en comparación con la casa de Israel y el pueblo de Judá), Oseas 1 (el matrimonio de Oseas con una mujer de la calle) y Oseas 3 (la vida del profeta y su relación con la promiscua Gomer).

Poemas sapienciales

¿De dónde, pues, vendrá la sabiduría?
¿Y dónde está el lugar de la inteligencia?

Porque encubierta está a los ojos de todo viviente,
Y a toda ave del cielo es oculta (Job 28:20-21).

El himno sapiencial en el Antiguo Testamento es una adaptación de la forma hímnica poética con el propósito de exhibir uno o más motivos básicos para la enseñanza sapiencial (p. ej. la incomparabilidad y la inaccesibilidad de la sabiduría). El himno de alabanza de la sabiduría (Job 28) y el himno de alabanza de la Señora Sabiduría (Prov. 8) suelen citarse como ejemplos expuestos del himno sapiencial. En cada caso el himno se inicia con un llamado a buscar la incomparable riqueza de la sabiduría (comp. Job 28:1-12; Prov. 8:1-5), luego procede a identificar a Dios como el motivo de la búsqueda y la misma fuente de sabiduría (comp. Job 28:20-27; Prov. 8:22-31), y cierra con una recapitulación para «hallar la sabiduría» (comp. Job 28:28; Prov. 8:32-36).[8]

Aunque el *poema sapiencial* no es un género distintivo, es una pieza de poesía consecutiva y deliberadamente estructurada que trata sobre temas de sabiduría, ideas y características estilizadas propias de los sabios del Antiguo Testamento. Entre los ejemplos de los poemas sapienciales podemos incluir Job 9:2-24; 28:1-28; los poemas de Proverbios 1–9 (en especial el poema alfabetizado de Prov. 2:1-22) y Proverbios 31:10-31 (el poema alfabetizado que celebra a la esposa ideal). Del mismo modo a los salmos que comúnmente se los reconoce como salmos sapienciales, entre los que se incluyen: Salmo 32; 34; 37; 49; 73; 111; 112 y 128.

Diálogo y debate

Respondió Bildad suhita, y dijo:
    ¿Cuándo pondréis fin a las palabras?
Entended, y después hablemos (Job 18:1-2).

El diálogo es sencillamente el intercambio de frases en la narración bíblica, y por lo general no se lo identifica como un género literario. El debate es más difícil de definir porque es un género que se encuentra en la literatura sapiencial, legal y profética en el Antiguo Testamento y con frecuencia hace uso de una selección de subgéneros. Para la literatura sapiencial, el diálogo o el debate es «quizás el logro supremo de retórica sapiencial».[9]

Como uno de los géneros que componen la literatura instruccional en los profetas hebreos, el propósito del discurso *polémico* o debate en la literatura profética es teológico, y deja «al oponente carente de mayor argumentación y resignado a la decisión divina».[10] El debate de literatura

sapiencial comparte esta función didáctica con la disputa profética, así como la función literaria de atraer al lector (o al que escucha) a ingresar de manera existencial al tema de la narración al aprovecharse hábilmente el factor del interés humano. Sin embargo, contrario al debate profético, el debate de la literatura sapiencial procura fomentar el diálogo continuo y la reflexión sobre temas importantes tanto como busca dar un cierre al diálogo, dado que el diálogo continuado sigue los propósitos didácticos del escritor (o de quien habla).[11] De ahí, tres ciclos de discurso entre Job y sus amigos.[12]

El libro de Job brinda claros ejemplos de tres tipos de discurso.

1. *Diálogo con forma de debate:* el primer discurso de Elifaz en el primer ciclo discursivo de Job y sus compañeros es el intercambio de diferentes puntos de vista, hechos de manera constructiva y cordial (comp. Job 4).

2. *Diálogo con forma de polémica* (contiene una tesis, una contratesis y un modelo de debate argumentativo tanto confrontativo en la postura como contencioso en el tono): el primer discurso de Bildad es una refutación derogatoria y condescendiente en que trata a Job de «viento impetuoso» (8:2) y lo menosprecia al sugerir por medio de la pregunta retórica que Job no conoce el «abc» del principio básico de retribución de la tradición sapiencial (8:8-19; nótese la respuesta sarcástica de Job en 12:2, donde bromea: «Con vosotros morirá la sabiduría»).

3. *Soliloquio dirigido:* a los tres compañeros (Job 27), a Dios (Job 29–31) e incluso en la forma de un discurso imaginario en el desafío de Job a Dios, donde se engaña a sí mismo a pensar que su caso es tan resistente a toda prueba que Dios se vería en figurillas para responderle (ver Job 23:1-7).

Narrativa sapiencial

> Ciertamente he dado mi corazón a todas estas cosas, para declarar todo esto: que los justos y los sabios, y sus obras, están en la mano de Dios; que sea amor o que sea odio, no lo saben los hombres; todo está delante de ellos (Ecl. 9:1).

Como el diálogo y el debate, la categoría literaria de *narración didáctica* es de alguna manera amplia, lo que da origen a la superposición entre las formas de sabiduría y una falta de consenso tanto en la definición de la forma literaria como en la identificación de los ejemplos del Antiguo Testamento (p. ej. en qué punto es el acertijo o la parábola una narrativa

didáctica). Una cosa es cierta: el propósito de la narrativa didáctica es instructivo. El tratamiento ampliado de un tema dado en la narrativa didáctica (p. ej. la locura del pecado sexual, Prov. 7:6-23) subraya la gravedad del tema que se trata y tiene la intención de hacer que la enseñanza no se olvide y que la reflexión sea permanente.

La reflexión, la forma más común de narrativa didáctica, consiste en una tesis probada y evaluada. La reflexión está apenas estructurada y con frecuencia emplea preguntas retóricas, historias como ejemplo y dichos sabios. Los elementos clave de la reflexión son observación y examen, que validan las conclusiones del sabio. La reflexión es especialmente prominente en el libro de Eclesiastés, y comprende la mitad de los perícopes literarios dentro de la composición.

La reflexión es común en las tradiciones sapienciales del antiguo Egipto y de la Mesopotamia. Dos ejemplos extrabíblicos de este género de reflexión en la literatura sapiencial que se reconocen con amplitud son «Debate sobre el suicidio» y «Diálogo acerca de la miseria humana» (ver *Ancient Near Eastern Texts*, 405-7, 438-40). Ambos encaran el tema de la tragedia en la vida y lo inevitable de la muerte, y también ambos ofrecen instrucción basada en la observación cuidadosamente considerada de la experiencia humana. Incluso puede haber una conexión entre el género de reflexión de la tradición sapiencial hebrea y el discurso de juicio profético característico de los profetas hebreos anteriores al exilio, dado que ambos se relacionan con el escrutinio y el cálculo de los seres humanos y su conducta en el laboratorio de la vida.

Una segunda clase de género narrativo especializado lo desarrollaron los sabios hebreos con el expreso propósito de transmitir lecciones de sabiduría. La *narrativa autobiográfica* es una descripción en primera persona de una experiencia personal, real o imaginada (comp. Cant. 3:1-5) o utilizada como ficción literaria (p. ej. una descripción de una experiencia personal creada por el escritor bíblico o editor por motivos literarios, teológicos o didácticos, comp. Ecl. 7:23-29). Como tal, la narrativa autobiográfica se superpone con la *reflexión* y la historia de *ejemplo* de la narrativa didáctica.[13]

La naturaleza exacta de la experiencia personal informada en la narrativa autobiográfica es un tema clave en la interpretación de esta forma literaria. Las memorias pueden ser una descripción real de una experiencia o un relato estilizado íntimamente relacionado con un tipo de ficción literaria donde «las características poéticas, proféticas y alegóricas a veces invalidan

la reminiscencia histórica en el servicio de la interpretación religiosa».[14] Por consiguiente, el intérprete bíblico debe decidir primero si el texto en cuestión es o no una descripción de una experiencia personal o una ficción literaria. Si es esto último, entonces se hace «difícil conocer exactamente cuánto de esto [p. ej. la narración autobiográfica bajo investigación] deriva de la experiencia personal o cuánto exige el género literario [o ficción literaria]».[15] Es más, el intérprete debe examinar el contexto amplio de la narración autobiográfica en un intento por discernir la agenda teológica del autor o del editor que le da forma, estructura, contenido y ubicación al relato autobiográfico.

El ejemplo que más comúnmente se cita de narración autobiográfica en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento es el «experimento real» de Qohélet en Eclesiastés 1:12–2:16. Esta descripción en primera persona sobre una experiencia personal no sólo es narración autobiográfica sino también una historia de ejemplo, dado que ilustra en concreto el punto del autor y una reflexión en que la narración establece una tesis que luego se pone a prueba. Ya sea una narración real o artificiosa de una experiencia personal, el acuerdo generalizado existe como el principio de sabiduría que aquí se enseña: la futilidad de hallar satisfacción en la conducta humana, o significado en la vida humana o en la sabiduría (aparte de Dios) o en la riqueza, en los logros o el placer.

Fábula

> Y Joás, rey de Israel, envió a Amasías, rey de Judá, esta respuesta: El cardo que está en el Líbano envió a decir al cedro que está en el Líbano: Da tu hija por mujer a mi hijo. Y pasaron las fieras que están en el Líbano, y hollaron el cardo (2 Rey. 14:9).

Una fábula es «una historia breve, que por lo general involucra animales o plantas como personajes, que expresa un principio moral ya sea de forma implícita o explícita».[16] El Antiguo Testamento contiene sólo dos fábulas: la historia de los árboles y el reino de Jotam (ver Jue. 9:7-15) y el breve relato sobre el casamiento entre el cedro y el cardo (ver 2 Rey. 14:9).

En el primer ejemplo, Jotam, el único sobreviviente de la masacre de la casa de Gedeón a manos del hermano renegado (mitad canaanita) Abimelec, pronuncia una fábula para condenar a los asesinos del usurpador Abimelec, refuta a los que lo coronaron rey y advierte a los israelitas sobre los

peligros inherentes al insignificante reino. La fábula relata la historia de árboles que decidieron elegir un rey que los gobernara. Al fin, todos los árboles determinaron elegir a la zarzamora como rey sobre ellos, dado que ya tenía funciones predominantes en el orden natural. La correspondencia era que los árboles cumplían la función de los ancianos de Siquem al ungir a Abimelec (la zarzamora) como rey. Por último, la relación mutuamente destructiva de ambas partes se prefigura en el símbolo del fuego. La moral de la fábula está impresa en la casa, como conclusión del reinado de Abimelec (ver Jue. 9:56-57). Aquí sabemos que la fábula de Jotam es un tipo de maldición que ilustra el principio de retribución (un tema común en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento) y recuerda a Israel una clave de verdad teológica: la soberanía de Dios en la historia del hombre, en especial la historia de Israel como pueblo del pacto.

El segundo ejemplo en realidad comprende parte de una respuesta del rey israelita Joás ante el pedido del rey Amasías de Judá, que lo desafiaba a un encuentro cara a cara. En caso de que el rey Amasías no hubiera captado el significado de la fábula, el rey Joás advirtió a los judaítas de no confiarse demasiado en la victoria trivial sobre los edomitas (ver 2 Rey. 14:10). Al parecer, Amasías no entendió el significado de la parábola, dado que invadió Israel y Joás lo capturó, y posteriormente saqueó el templo de Yahvéh en Jerusalén.

Las fábulas circularon en la literatura de la antigua Mesopotamia, pero lamentablemente sólo existen unos pocos ejemplos del género. La fábula de «La serpiente y el águila» está preservada en una antología acadiana de dichos populares y se conocen seis ejemplos de fábulas babilónicas (p. ej. «El tamarisco y la palmera» y «El buey y el caballo»; comp. *Ancient Near Eastern Texts*, 410-11, 592-93). Estas historias representan un híbrido de la fábula conocida como «concurso de literatura», un desarrollo que tiene sus precursores en los textos sumerios. Se ha identificado un modelo típico en la literatura de concurso, incluso una introducción mitológica que presenta la escena para el encuentro de los dos concursantes, el debate entre las partes y finaliza con una escena de juicio ante una deidad que resuelve la disputa. Si bien no hay dudas de que estas historias tienen cierto valor didáctico, se ha sugerido que eran principalmente una forma de entretenimiento para la corte real.

Dónde se encuentra sabiduría no proverbial en el Antiguo Testamento

Aparte de los casos de sabiduría no proverbial entre otros géneros (como el enigma dentro de la narración), se necesita prestar especial consideración a la mezcla de géneros presente en tres libros del Antiguo Testamento.

Job

Como combinación o mezcla de diversos géneros y formas de discurso, el libro de Job prácticamente desafía la descripción literaria. El rico collage de formas literarias en Job incluye proverbios o dichos sabios (p. ej. 8:11; 15:34-35; 28:28), enigma (p. ej. las preguntas de Dios a Job acerca del orden creado, 41:1-5), lamento (p. ej. caps. 29–30), himno (p. ej. cap. 28), maldición (p. ej. 3:1 y sig.) y teofanía (caps. 38–41); numerosas formas de discurso, como debate (comp. 15:1 y sig. y 16:1 y sig.), diálogo (p. ej. los discursos entre Elifaz y Job en el primer ciclo de discurso, caps. 4–7), pleito o discurso de juicio (p. ej. cap. 23:1-7) y soliloquio (p. ej. cap. 31); y una variedad de figuras retóricas como ironía (5:17), sarcasmo (12:2), símil (14:1), metáfora (p. ej., 29:15) y preguntas retóricas (4:17). Dado este gran despliegue de géneros y características literarias, a Job se lo ha definido como drama épico, historia épica, lamento, debate, proceso judicial, comedia, tragedia y parábola, entre otros. Aunque no hay consenso del género literario general de Job, casi todos los eruditos bíblicos concuerdan en que la tendencia literaria dominante del libro es la sabiduría.

Job no tiene un paralelo literario en la literatura sapiencial del antiguo Cercano Oriente, y una sencilla clasificación de género no puede describir de manera adecuada la forma literaria del libro. De manera que es mejor considerar el libro de Job como una composición única, *sui generis.* Como híbrido de diversos géneros y formas literarias, Job constituye una de las grandes composiciones de la historia literaria. «La *Ilíada* es sensacional porque toda la vida es una batalla, la *Odisea* porque toda la vida es un viaje, el libro de Job porque toda la vida es un enigma».[17] Como la *Ilíada* y la *Odisea,* Job es una búsqueda, una búsqueda de Dios. El otro libro sapiencial del Antiguo Testamento que comparte con Job esta clase de búsqueda es Eclesiastés, una búsqueda por el sentido de la vida. Sin embargo, a diferencia

del empirismo distante de las notas de laboratorio que detallan el experimento de la vida de Qohélet, Job es un diario bañado en lágrimas, impregnado del patetismo de la experiencia humana.

No obstante, el libro de Job se considera un clásico por más cosas que su arte literario o cualidades existenciales. La grandeza de Job también radica en el contenido y los temas, en especial sus descarados sondeos sobre interrogantes y cuestiones básicas de la experiencia humana. Interrogantes como: «¿Por qué adorar a Dios?» (comp. 1:9-10) o «¿Por qué sufren los justos?» (comp. 2:3), «¿Es Dios bueno?» (comp. 10:15-17) o «¿Es Dios justo?» (comp. 24:2-4) e incluso «¿Por qué procurar la rectitud?» (comp. 40:8; 41:11); y temas como la vida y la muerte (comp. 3:11-19), la justicia divina (comp. 16:6-17) y la inescrutabilidad de Dios (comp. 23:3; 40:2 y sig.)

Por consiguiente, mientras Job es un libro de sabiduría instructiva sobre determinados temas (p. ej. adoración, soberanía de Dios), es además sabiduría especulativa sobre otros (p. ej. naturaleza de Dios, justicia retributiva, etc.). Como Eclesiastés, Job representa un tipo de *antisabiduría* porque asume una postura escéptica ante las enseñanzas de la literatura sapiencial convencional. De manera que Job desafía la validez del principio de retribución (p. ej. el sufrimiento humano es lisa y llanamente una cuestión de causa [pecado humano] y efecto [juicio divino] y coloca en evidencia la osada proposición de que cierto sufrimiento humano puede ser inmerecido, pero necesariamente misterioso porque los designios profundos de Dios no pueden sondearse (11:7). Por esta razón, Job es *sabiduría sublevada* porque la composición, con valor y confianza, presenta *interrogantes decisivos* a Dios.[18] La grandeza del libro de Job reside en su magnífico relato «de la interacción simbiótica de las bellezas del idioma y el drama del encuentro del hombre con Dios, que radica en el centro de la herencia judeocristiana».[19]

Eclesiastés

El libro de Eclesiastés (o Qohélet) es una colección de reflexiones personales compuestas por un sabio hebreo luego de meditar sobre el significado de la vida, la finalidad de la muerte y la trascendencia de Dios. Este libro constituye el principal ejemplo bíblico del género conocido como especulativo, pesimista o sabiduría de debate (comp. los dichos de Agur en Prov. 30, en especial los vv. 1-6). Esta clase de literatura sapiencial es *antisabiduría*, dado que desafía las enseñanzas de la literatura sapiencial convencional y la noción

de que la sabiduría sola podría asegurarnos una vida satisfactoria o conducirnos al conocimiento de Dios. El libro de Eclesiastés es una combinación de formas sapienciales compuestas principalmente por características de sabiduría no proverbial, en especial narrativa didáctica (es notable la reflexión y el soliloquio). Otros tipos de formas sapienciales identificadas en Eclesiastés incluyen proverbio (10:8), precepto (5:2; 7:21-22), parábola (11:7–12:7), comparación (p. ej. *masha* 7:11-5), preguntas retóricas (5:6,16), historia de ejemplo (9:13-16) y narración autobiográfica (1:12–2:16).

Si bien Eclesiastés consiste en un caleidoscopio de formas literarias sapienciales y temas de antisabiduría (p. ej. la vanidad de la vida, la aparente finalidad de la muerte, la inescrutabilidad de Dios, la oscuridad del futuro, las inequidades de la vida, etc.), la polaridad constituye la estructura unificadora del libro. Esta polaridad (o tensión creada por la yuxtaposición de dos ideas básicas o elementos, como vida y muerte o sabiduría y necedad) es la característica más importante del libro.[20] El uso de la tensión es la verdadera genialidad de la sabiduría especulativa o de debate. La polarización que caracteriza al tratado Qohélet evita que la tradición sapiencial bíblica se fosilice, que se degenere en un sistema autosuficiente o petulante de teología envasada para los problemas de la vida. Por esta razón, Eclesiastés es una de las posesiones más importantes de la iglesia cristiana, dado que nos impulsa a evaluar y a corregir de continuo nuestro entendimiento de Dios y nuestra enseñanza sobre Dios a la luz de la totalidad de la revelación bíblica.

El propósito de la antisabiduría como la que se encuentra en Eclesiastés es forzar al lector (o a quien escucha) a ser absolutamente sincero tanto consigo como con Dios. «Al hacernos mirar fijo a la oscuridad de nuestra ignorancia y a lo desconocido que está más allá, Qohélet nos impulsa a adoptar una postura para decir lo que creemos y por qué».[21] Quizá lo más importante sea que las reflexiones del sabio de Eclesiastés desenmascaran el mito de la autonomía humana y la autosuficiencia, y nos llevan en nuestra debilidad e incapacidad a hallar sentido en un mundo torcido en la relación del Creador con la criatura, la polaridad definitiva (comp. Ecl. 3:14-15; 5:18-20; 11:5; 12:1).

Al comentar sobre la naturaleza críptica de la sabiduría especulativa en este poco común libro del Antiguo Testamento, Jacques Ellul resume: «Qohélet no escribe de esta manera porque disfruta la comunicación en código, sino porque se ocupa de hablar de la verdad y no hay otra manera de expresarla…

La comunicación indirecta es la única posibilidad, porque es la única comunicación accesible y sustentable».[22] El Nuevo Testamento corrobora esta necesidad de comunicación indirecta cuando el evangelista registra que Jesús habló en parábolas porque veían pero no percibían, oían pero no escuchaban (ver Mat. 13:13). En este sentido, la mayoría de las formas de sabiduría no proverbial es tanto una *clave* como una *trampa* porque revela y oculta la verdad espiritual; invita a los buscadores penitentes a que aborden el misterio divino y confirma a los rebeldes arrogantes en su necedad impía.

Cantares

Al libro Cantar de los Cantares se lo nombró entre las siete obras ampliamente consideradas literatura sapiencial por la tradición de la iglesia primitiva (Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantares y los apócrifos Sirac y la sabiduría de Salomón). Si bien los intérpretes judíos y cristianos tradicionalmente la consideraron literatura poética, Cantares es también un tipo de literatura sapiencial, tiene los mismos intereses distintivos de la literatura del Antiguo Testamento en formas sapienciales.

Este interés compartido es principalmente el humanismo básico de la naturaleza de la tradición sapiencial, que sobrelleva la vida en todas sus facetas. Una faceta esencial de lo que enfrenta es la sexualidad humana y sus consecuencias en la conducta personal y las relaciones interpersonales. Cantares menciona temas fundamentales para la experiencia humana, el amor romántico y la fidelidad en la relación matrimonial heterosexual. Las canciones de amor del libro celebran las bondades de la naturaleza física de los seres humanos, ordenada por Dios, creados hombre y mujer a su imagen; ensalza la virtud del amor sexual entre un hombre y una mujer unidos ante Dios en matrimonio y exhorta a la pareja a una vida de fidelidad. Por lo tanto, Cantares es literatura sapiencial en el sentido de que procura informar sobre la conducta, alentar en la moralidad bíblica y guiar al lector (o al que escucha) por el buen sendero de la rectitud, la justicia y la equidad (ver Prov. 2:9).

En cuanto al género, por lo general se considera que Cantares es poesía de amor lírico. Como tal, contiene formas sapienciales no específicas, salvo lo que podrían ser enigmas desintegrados (p. ej. 4:12; 8:6).

Interpretación de la sabiduría no proverbial

A diferencia de la narrativa histórica del Antiguo Testamento, que tiende a enfocarse en la elección de Israel, la relación de pacto de Israel con Yahvéh, la soberanía y la providencia de Dios al tratar con Israel y las naciones y la vida religiosa formal de Israel, la literatura sapiencial enfatiza la creación, el reino natural, la piedad personal, las relaciones familiares y las éticas personales. Donde la narrativa es expositiva, la sabiduría es instructiva. La sabiduría está arraigada en lo práctico y lo concreto.

La mayoría de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento es poética. Esto significa que el intérprete debe poseer un conocimiento activo de la naturaleza, la estructura y la forma literaria de la poesía hebrea, así como un entendimiento básico de las tradiciones sapienciales hebreas. Un enfoque interpretativo adecuado de la Biblia lee el Antiguo Testamento como revelación y como literatura.

Macroprincipios de interpretación

Dada la relación de los subgéneros no proverbiales y las formas de discurso de la literatura sapiencial en general, los siguientes macroprincipios básicos para la interpretación del género sapiencial en el Antiguo Testamento también proveen de una línea de partida para el entendimiento de las diversas formas de sabiduría:

1. *Identificar el subgénero específico o formas de discurso que se encuentran en la porción de sabiduría bajo investigación.* La literatura sapiencial apela a la emoción humana y a la imaginación, y los intérpretes a este nivel necesitan interactuar con el texto de manera pensativa.

2. *Notar la distinción entre proverbio y ley.* La sabiduría se presenta como tópico normativo, sin afirmaciones absolutas.

3. *Interpretar siempre una enseñanza de sabiduría específica a la luz de la totalidad de la tradición sapiencial del Antiguo Testamento.* Hay que mantener en mente los temas teológicos básicos de literatura sapiencial que incluyen la creación, la experiencia humana, la acción moral, el escepticismo, la personificación y la inmortalidad. Asimismo, leer la totalidad de la tradición sapiencial del Antiguo Testamento en el contexto de su totalidad. Por ejemplo, el deseo de muerte del sabio (ver Ecl. 4:2; 7:1-2) debe recibir la información del salmista de la pasión por la vida (comp. Sal. 119:176).

4. *Reconocer que la sabiduría no proverbial tiende a ser contradictoria (p. ej. dada a la polarización) o reflexiva en su naturaleza y prefiere una comunicación más indirecta* (p. ej. Ecl. 7:3: «Mejor es el pesar que la risa»; o Ecl. 4:12: «Cordón de tres dobleces no se rompe pronto»). La sabiduría proverbial, por otro lado, tiende a ser repetitiva y directa en su instrucción, e invita a un estudio tópico o temático.

5. *Esperar un lenguaje figurativo, dado que la literatura sapiencial trata de captar la verdad universal a través de la valoración de experiencias particulares.* Hay que ser cauteloso ante la deslumbrante novedad de la sabiduría, ya que las formas literarias están diseñadas para estar por encima del efecto del discurso común y hacen que la enseñanza o la reflexión sea permanente.

6. *Prestar atención a la advertencia del sabio, que acertadamente recuerda que comprender la sabiduría es practicarla.* En otras palabras, las enseñanzas de la literatura instructiva deben aplicarse a la vida cotidiana (ver Prov. 2:8-9).

Lineamientos para la interpretación

Además de los principios para la interpretación, los estudiantes de la Biblia necesitan un proceso para dirigir esta revisión de la sabiduría no proverbial.

1. *El intérprete debe determinar la cualidad poética de la literatura.* Esto se realiza una vez que los subgéneros sapienciales y las formas del discurso se han identificado en un texto dado. El paralelismo poético puede estar presente en el ejemplo sapiencial que se investiga; es decir, el significado del texto sapiencial en cuestión puede depender en parte del tipo de paralelismo poético que se emplea.

2. *El intérprete debe indagar en el ejemplo sapiencial en busca de características y recursos retóricos.* La Biblia es tanto un texto literario (escrito creativo e imaginativo dado para la historia y la experiencia) como no literario (explicativo o expositivo). Los textos literarios en el Antiguo Testamento usan características retóricas para capitalizar en el factor humano de la experiencia de vida compartida, y para resaltar el impacto del mensaje que se transmite. Por consiguiente, el reconocimiento y la identificación de estas características retóricas en los textos literarios realzan el reconocimiento del lector, y el disfrute del arte literario de la literatura bíblica contribuye al entendimiento general del significado del autor en contexto, además de facilitar la aplicación de este significado al entorno contemporáneo. La

mayoría de las características retóricas de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento ya se ha identificado.[23]

3. *El intérprete debe identificar el lenguaje figurativo.* La principal preocupación en la interpretación de los subgéneros y las formas del discurso es comprender la frecuente característica de la literatura sapiencial del lenguaje figurativo. La adecuada interpretación bíblica depende de la distinción del discurso literal del lenguaje figurativo, dado que el primero puede leerse de forma directa y el segundo necesita que se lo descifre. El lenguaje figurativo por lo general opera según uno de dos recursos literarios: comparación (p. ej. símil y metáfora) o sustitución (p. ej. sinécdoque y metonimia). Hay dos lineamientos que ayudan a discernir el discurso figurativo en la literatura sapiencial: primero, «las figuras de dicción aparecen cuando las palabras concretas se emplean de una forma diferente al significado primario»; y segundo, «cuando ante el intento de entender las palabras en su sentido más concreto arroja un sinsentido o se llega a un significado inadecuado en el contexto, entonces las palabras se están usando en sentido figurado».[24]

4. *El intérprete debe identificar figuras de dicción más amplias.* Los siguientes párrafos presentan reglas para la interpretación de los ejemplos más prominentes de figuras de dicción más amplias en el Antiguo Testamento.

- Alegoría. Identificar de manera explícita la audiencia original de la alegoría, de ser posible determinar la ocasión, notar los detalles y las características de la alegoría, indagar los puntos de comparación, buscar identificación interna explícita de las características o símbolos de la alegoría y enumerar los puntos de comparación y los ítem que representan, fijándose si un significado similar para cualquiera de sus características aparecen en otro texto bíblico.
- Parábola. Analizar la historia literal (notar la actitud, la condición espiritual y la respuesta a la audiencia; y la ocasión que provoca el discurso parabólico), interpretar los detalles simbólicos (p. ej. identificar aquellos elementos de la parábola que puedan ser alegóricos), y determinar el o los temas de mayor énfasis de la parábola. Hay que notar el contexto inmediato de la parábola y, de ser posible, el contexto ampliado del mensaje y la enseñanza del que habla, así como

la presencia de dichos exhortatorios, que pueden servir como claves para el punto central de la parábola.

- Fábula. Reconocer la situación contemporánea que impulsa al que habla a recurrir a una fábula, y tomar nota de si la fábula es simple (que subraya una idea) o compleja (que enfatiza varios puntos), y observar la respuesta de la audiencia a la fábula.

La parábola de Natán sobre la oveja robada

Los numerosos subgéneros de literatura sapiencial no proverbial en el Antiguo Testamento complican el análisis de cualquier perícope individual como un ejemplar de esta categoría literaria. Aquí, la parábola que el profeta Natán le expresa al rey David luego de que cometiera adulterio con Betsabé, demostrará cómo los principios interpretativos de la literatura sapiencial no proverbial pueden aplicarse a un texto de ejemplo (ver 2 Sam. 12:1-4).

Esta parábola estaba dirigida principalmente al rey David, aunque hayan estado presentes otros miembros de la corte real o sirvientes personales. Otros detalles literales de la historia incluyen el complemento de los dos personajes principales, el hombre rico y egoísta, y su contrapartida, el hombre pobre pero fiel. La situación que generó el discurso de parábola fue el pecado de adulterio de David con Betsabé (y el subsiguiente asesinato de su esposo Urías, 2 Sam. 11:2-5,14-15). La condición espiritual del rey David en este momento preciso es difícil de establecer. Debe de haber estado lleno de culpa. No obstante, el propósito del lenguaje figurativo se revela por sí solo a la audiencia o al lector. Dado que el profeta tiene que interpretar la historia para el rey, parecería que David hubiera olvidado o no tenía en cuenta el incidente por completo y estaba agobiado por las responsabilidades y obligaciones reales (ver 2 Sam. 12:7-10). La respuesta inicial de David pertenece al ámbito jurídico, y sostiene la tesis de que el rey está enfrascado en su lealtad oficial (la historia anima en especial al rey, dándole un rol como última corte de apelaciones de Israel). Una vez que David capta la verdad de la parábola, confiesa su pecado (ver 2 Sam. 12:13), y en otra parte vemos que la respuesta de David es de genuino arrepentimiento (comp. Sal. 51).

Los detalles simbólicos de la historia de Natán pueden extraerse en tres puntos básicos: las respectivas condiciones del hombre rico (poseedor de muchas esposas, incluso del ex harén del rey Saúl; comp. 2 Sam. 12:8) y el

hombre pobre (cuyo único tesoro es su esposa), la acción del hombre rico contra el hombre pobre, y la posesión de la oveja hembra. El contexto ampliado de la parábola de Natán y el propio comentario del profeta indican que al hombre rico de la historia se lo compara con David, y al hombre pobre con Urías. La oveja del hombre pobre es una figura de la esposa de Urías, Betsabé (ver 2 Sam. 12:9-10). Natán relaciona de manera explícita la acción del hombre rico de tomar la oveja con el asesinato de Urías por parte de David (ver 2 Sam. 12:9).

La declaración de Natán «¡Tú eres ese hombre!», es la señal exhortativa que identifica el tema o el énfasis de la parábola. Esta no se refiere tanto al adulterio con Betsabé o al asesinato de Urías, sino a la persona y al carácter del rey David, el ungido de Jehová. No sólo David había violado la ley de Dios al codiciar y matar, sino que por medio de estas acciones evitó la misma gracia divina que lo había colocado como rey de Israel. La respuesta del profeta a la confesión de David (ver 2 Sam. 12:13-14) y la oración de arrepentimiento de David (ver Sal. 51:1-4) confirman que lo esencial de la parábola es la relación de David con Yahvéh, el hacedor del pacto.

La parábola sugiere muchas aplicaciones personales. Sin embargo, según las reglas básicas de interpretación de las parábolas, la aplicación consiste en la transferencia del significado del discurso simbólico a la audiencia original para la situación contemporánea. El cambio completo que la parábola enfatiza dramáticamente provee la clave necesaria para determinar el significado de la historia de Natán para David. El rey decretó que el hombre rico debía morir (ver 2 Sam. 12:5), pero el profeta responde que David no morirá (ver 2 Sam. 12:13). Sin dudas, cuando David reflexionó en su rol en la historia como hombre rico, se sintió sobrepasado por la gracia de un Dios misericordioso que lo perdonó, al igual que a su dinastía. No debe maravillarnos que el inquebrantable amor de Dios sea el tema preeminente en los salmos davídicos (p. ej. Sal. 18:50; 21:7). Cuánto más debería el cristiano neotestamentario alabar a Dios por el don de su gracia en Cristo Jesús que da vida a todo el que cree (ver Rom. 5:15-19).

Conclusión

Donde la sabiduría proverbial del Antiguo Testamento tiende a ser directa y práctica, la sabiduría no proverbial es una forma alternativa que, por lo general, es especulativa o reflexiva, y a veces incluso es una visión de

antisabiduría. Dado que la literatura sapiencial en general es muy poética, el intérprete debe acercarse a los textos sapienciales con una comprensión básica de cómo opera la poesía en el Antiguo Testamento. Para las formas de sabiduría no proverbial, los pasos interpretativos como buscar la polaridad dentro del mismo libro o examinar el contexto externo de la literatura sapiencial cuando se encuentra un tema, resultan cruciales.

Los aforismos del sabio intertestamentario Jesús Ben Sirac, presentados en un dicho numérico, ofrecen una manera adecuada de concluir este ensayo y dar tributo a uno con las oscuridades de las parábolas y cuya erudición penetra las complejidades de los enigmas para la gloria de Dios y el beneficio de la iglesia de Jesucristo (comp. Sir. 39:2-3).

> Tres dichos extrae la tradición sapiencial del Antiguo Testamento,
> Y aun cuatro se ajustan a la creación del sabio hebreo:
> Toda la sabiduría deriva de Yahvéh;
> La sabiduría imita su nombre, invisible a la mayoría;
> Felices también, los que meditan en las cifras;
> Y la suma de sabiduría es reverencia a Yahvéh
> (Sir. 1:8; 6:22; 14:20-21; 19:20).

Lecturas recomendadas

(material en idioma inglés)

Bullock, C. Hassell. *An Introduction to the Old Testament Poetic Books.* Chicago, Moody, 1979. Ver especialmente *Wisdom in the Old Testament,* 20-37, y *Theology in the Wisdom Books,* 49-62.

Crenshaw, James L. *Old Testament Wisdom: An Introduction.* Atlanta, John Knox, 1981. Tratamiento novedoso y equilibrado de literatura y enseñanza de la tradición sapiencial del AT. La mejor introducción sobre la sabiduría del AT, aunque no siempre evangélica en sus conclusiones.

Gammie, John G. y Leo G. Perdue, ed. *The Sage in Israel and the Ancient Near East.* Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1990. Tratamiento exhaustivo de la importancia religiosa y sociológica del sabio en el mundo de la antigüedad.

Garrett, Duane A. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs.* 14. Nashville, Broadman Press, 1993. Incluye introducciones útiles y ejemplos de diversas formas de literatura sapiencial.

Hill, Andrew E. *A Jonadab Connection in the Absalom Conspiracy?* 30 (1987), 387-90. Explora el rol del sabio y la tradición sapiencial en el golpe de Absalón.

Hill, Andrew E. y John H. Walton. *A Survey of the Old Testament.* Grand Rapids, Zondervan, 1991. Ver *Introduction to Hebrew Poetic and Wisdom Literature,* 247-62, sobre la forma, la práctica, la persona y el contenido de la tradición sapiencial del AT.

Hoglund, Kenneth G. y otros, ed. *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy.* Sheffield, Press, 1987. Colección de amplia gama de ensayos que tratan la forma literaria, el contenido y los paralelos extrabíblicos de los salmos y la literatura sapiencial bíblica y posbíblica.

Kitchen, Kenneth A. *Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: The Factual History of a Literary Form.* 28 (1977), 69-114. Incluye un listado exhaustivo de toda la literatura sapiencial existente desde el antiguo Cercano Oriente.

Lambert, Wilfred G. *Babylonian Wisdom Literatur.* Oxford, Clarendon Press, 1960. Recurso estándar sobre literatura sapiencial de Mesopotamia; incluye textos acadianos, transliteraciones y traducciones inglesas sobre varios subgéneros sapienciales.

Morgan, Donn F. *Wisdom in the Old Testament Traditions.* Atlanta, John Knox, 1981. Un enfoque histórico tradicional que indaga en la influencia de la sabiduría hebrea en la literatura del AT.

Mouser, William E. *Walking in Wisdom: Studying the Proverbs of Solomon,* Downers Grove, InterVarsity, 1983. Guía básica de estudio sobre Proverbios. Los principios de interpretación esbozados para la sabiduría proverbial se aplican también a la sabiduría no proverbial.

Murphy, Roland Edmund. *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther.* 13. Grand Rapids, Eerdmans, 1981. Clasificación sistemática de género de cada perícope en el cuerpo de los libros sapienciales del AT.

Murphy, Roland Edmund. *Wisdom Literature and Psalms.* Nashville, Abingdon, 1983. Guía de interpretación de la literatura sapiencial del AT, con útiles ejemplos, donde se emplea una amplia gama de textos sapienciales y formas literarias.

Murphy, Roland Edmund. *Wisdom in the Old Testament,* (1992), 6:920-31. Actualmente, el mejor «estado de tratamiento de la sabiduría

bíblica» disponible. Legible para los que no son especialistas y útil para el erudito, en especial la bibliografía extensiva.

Scott, Robert Balgarnie Young. *The Way of Wisdom.* Nueva York, Macmillan, 1971. Especialmente bueno en la importancia contemporánea de la literatura sapiencial del AT.

Williams, James G. *Those Who Ponder Proverbs: Aphoristic Thinking in Biblical Literature.* Sheffield, Almond Press, 1981. Sobre «antisabiduría» y «polaridad», ver cap. 3: *Aphoristic Wisdom of Counter Order*, 47-64.

Notas

1. James L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Atlanta, John Knox, 1981), 37.

2. James L. Crenshaw, 5 (1992), 722. Aquí Crenshaw cataloga Proverbios 5:15-23; 6:23-24; 16:15; 20:27; 23:27,29-35; 25:2-3; 27:20 y Cantares 4:12 entre los ejemplos de enigmas «desintegrados». El artículo es una investigación completa del subgénero acertijo o enigma en el AT e incluye paralelos del antiguo Cercano Oriente.

3. O. Palmer Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (Grand Rapids, Eerdmans, 1990), 185.

4. V. Hamp «*hidâ*», 4 (1980), 323. Este artículo es un completo debate sobre el acertijo en el AT. Sobre acertijos en la literatura del antiguo Cercano Oriente ver de Edmund I. Gordon *A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad*, 17 (1960), 122-52; Kenneth A. Kitchen, *Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East: The Factual History of a Literary Form*, 28 (1977), 111-14; y Ronald J. Williams *The sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship*, 101 (1981), 2-4.

5. Sobre las dos clases de alegoría en el AT, consultar de Scott *The Way of Wisdom* (Nueva York, Macmillan, 1971), 80-81; note que Crenshaw (Ecclesiastes, [Filadelfia, Westminster, 1987], 30-31) identifica el prolongado poema en Eclesiastés 11:7–12:7 como parábola, a excepción de 12:3-4a, que marca como una verdadera alegoría.

6. Consultar de Derek Kidner *Psalms 73-150* - 14b (Downers Grove, InterVarsity, 1975), 281.

7. Sobre la alegorización como método de interpretación, consultar de Anthony C. Thiselton *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids, Zondervan, 1992), 143-78.

8. Este bosquejo en tres partes es típico de los himnos sálmicos, que incluyen una introducción que anima a los fieles a adorar a Dios, una sección principal que da el motivo para alabar (por lo general presentado por la conjunción *kî*, «para», y una conclusión con la recapitulación que se hace eco del llamado a alabar a Dios), Bernhard W. Anderson, *Out of the Depths: The Psalms Speak for Us Today* (Filadelfia, Westminster, 1983), 136-37.

9. James L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom*, 38. Sobre las definiciones del debate en el análisis literario de la literatura profética, consultar A. Graffy, *The Prophet Confronts His People: The Disputation Speech in the Prophets*, 104 (Roma, Pontifical Biblical Institute, 1984), 23; D. F. Murray, *The Rhetoric of Disputation: Re-Examination of a Profetic Genre*, 38 (1987), 99; y W. E. March, *Prophecy*, en *Old Testament Form Criticism*, ed. John H. Hayes (San Antonio, editorial de la Universidad Trinity, 1974), 168.

10. Richard D. Patterson, *Old Testament Prophecy*, en *A Complete Literary Guide to the Bible*, ed. Leland Ryken y Tremper Longman (Grand Rapids, Zondervan, 1993), 303.

11. El uso del debate con final más abierto en la literatura sapiencial del AT se debe en parte a lo que Crenshaw (*Old Testament Wisdom*, 123) entiende como «la naturaleza parcial de todas las res-

puestas a las preguntas fundamentales». La cualidad didáctica de la literatura sapiencial deja una cierta característica de eternidad en estas preguntas fundamentales, mientras los profetas hebreos emplean el discurso de debate o polémica en contextos gobernados por situaciones y circunstancias específicas de la historia de Israel.

12. Para ejemplos sobre los paralelos del antiguo Cercano Oriente a las formas de discurso de debate y diálogo en la literatura sapiencial del AT, consultar (egipcio) *A Dispute Over Suicide*, en *Ancient Near Eastern Text*, 405-7, una forma de diálogo imaginario en el que un hombre debate con su alma; y *The Protests of the Eloquent Peasant*, en *Ancient Near Eastern Text*, 407-10, que incluye el diálogo que raya en el debate entre un campesino egipcio y un funcionario de gobierno. Consultar también (mesopotámico) *A Dialogue about Human Misery*, en *Ancient Near Eastern Text*, 438-40; *Dialogue of Pessimism*, en *Ancient Near Eastern Text*, 437-38, 600-601; *A Man and His God*, en *Ancient Near Eastern Text*, 589-91; *The Babylonian Theodicy*, en *Ancient Near Eastern Text* 601-4; y *The Dispute Between the Tamarisk and the Date Palm*, en *Ancient Near Eastern Text* , 592-93; aunque considerada una fábula acadiana, la obra emplea la forma de discurso de debate o discusión.

13. El género de la narración autobiográfica en el AT tiene su contrapartida en la literatura sapiencial del antiguo Cercano Oriente. Ejemplos bien conocidos de Mesopotamia incluyen : *A Man and His God*, en *Ancient Near Eastern Text*, 589-91, y *Ludlul Bel Nemeqi* («I Will Praise the Lord of Wisdom»), en *Ancient Near Eastern Text* 434-37, 596-601. Aunque no tan bien desarrollada, la descripción de la experiencia personal ofrecida como instrucción también aparece en la literatura egipcia antigua, en especial en « *The Instruction of King Amen-Em-He*, en *Ancient Near Eastern Text* , 418-19, y la sección inicial de «The Satire on the Trades», en *Ancient Near Eastern Text*, 4332-34. Ver más en Walton, *Ancient Israelite Literature*, 170-75, 199-200.

14. Richard N. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 2º ed. (Atlanta, John Knox, 1981), 27.

15. James L. Crenshaw, *Ecclesiastes*, 30.

16. Roland E. Murphy, *Wisdom Literature*, 13 (Grand Rapids, Eerdmans 1981), 176.

17. Robert Balgarnie Young Scott, *The Way of Wisdom*, 140-41, que cita a Gilbert K. Chesterton.

18. Robert Balgarnie Young Scott, *The Way of Wisdom*, 141.

19. Gladson, *Job*, en *A Complete Literary Guide to the Bible*, 243.

20. James Alfred Loader, *Ecclesiastes: A Practical Commentary*, trad. J. Vriend (Grand Rapids, Eerdmans, 1987), 11; ver más en su *Polar Structures in the Book of Qohélet*, 157 (Berlín, De Gruyter, 1979).

21. Robert Balgarnie Young Scott, *The Way of Wisdom*, 188-89.

22. Jacques Ellul, *Reason for Being-A Meditation on Ecclesiastes*, trad. J. M. Hanks (Grand Rapids, Eerdmans, 1990), 118.

23. Leland Ryken y Tremper Longman III, ed. *A Complete Literary Guide to the Bible* (Grand Rapids, Zondervan, 1993), 230-95.

24. William E. Mouser, *Walking in Wisdom* (Downers Grove, InterVarsity, 1983), 83.

14

TIPOS LITERARIOS EN MANOS DE PREDICADORES Y MAESTROS

Walter B. Russell III

Ya en el final de este libro sobre los tipos literarios del Antiguo Testamento, necesitamos volver sobre el tema de por qué es importante prestar atención a los géneros. En forma específica, el objetivo de este capítulo es responder dos interrogantes: *¿por qué* predicadores y maestros deberían aplicar los géneros del Antiguo Testamento en su ministerio? y, en el caso de responder afirmativamente, *¿cómo* hacerlo?

¿Por qué los predicadores y los maestros deberían aplicar los géneros del Antiguo Testamento?

Después de haber escuchado durante años, cientos de sermones y lecciones de la Biblia, quizá le llame la atención que pocos de los que versan sobre el Antiguo Testamento siquiera mencionan el tema de los géneros, y no enseñan ni interpretan a la luz de ellos. Esto puede llevarnos a la conclusión de que, en realidad, los géneros no importan y que son aspectos negociables o periféricos de la Biblia. Los siguientes cuatro errores comunes son expresiones de esta conclusión errada que necesita corregirse.

Errores sobre los géneros del Antiguo Testamento

Error Nº 1: Los géneros del Antiguo Testamento pueden ignorarse porque son arcaicos e irrelevantes. Resulta irónico que esta clase de pensamiento se difunda entre las personas que creen en la Biblia. El principal problema es que difunde una postura sumamente radical y escéptica del significado. Los que abogan sobre la irrelevancia de las formas literarias de la Biblia son los mismos que preguntan: «¿Qué significa este versículo para usted?» Esto ubica el significado en las manos del lector y no en las intenciones del autor según se expresan en el texto bíblico. Se trata de una forma de teoría literaria que resulta sumamente peligrosa y que se denomina crítica a la respuesta del lector.[1] Muchos cristianos bienintencionados se han forjado sin discernimiento en esta manera de interpretar la Biblia. Además, muchos predicadores exponen como si el contexto de vida de la congregación fuera el único contexto relevante que importa en la interpretación. Si esto es así, entonces por supuesto las cosas como los tipos o géneros literarios del contexto bíblico no interesan. Empero, si los autores del texto bíblico deben tenerse en cuenta en el proceso de interpretación bíblica, entonces los tipos literarios que ellos eligen, también.

Es más, ignorar el estilo literario de los pasajes bíblicos es una forma de etnocentrismo. El etnocentrismo es sencillamente ver la vida sólo a través de la lente del propio grupo humano o etnos. Mientras esto no es malo en sí mismo, por lo general va acompañado con la actitud ciega que no cuestiona, que «la forma de vida de uno es preferible a la de todos los demás».[2] De ahí que asumamos de manera equivocada que, dado que nuestra forma de vida es mejor, esta debe ser la que se refleja en la Biblia. Entonces nos sentimos con la libertad de interpretar la Biblia sólo dentro de nuestro contexto cultural y literario porque asumimos que es el mismo que el bíblico. Por supuesto, nada más alejado de la realidad. El libro *más reciente* del AT tiene al menos ¡2300 años! Este y el resto de los libros del Antiguo Testamento reflejan la cultura del antiguo Cercano Oriente en idiomas de esa región. Es el súmmum de la arrogancia moderna ignorar o descartar estas diferencias dado que Dios eligió estos idiomas y este contexto cultural como escenario para revelarse. Lo distintivo de estas culturas, lo que incluye los tipos literarios, sencillamente debe ser aplicado al estudio de la Biblia.

El último impulso de los predicadores y los maestros es ignorar los tipos literarios del Antiguo Testamento. Esto surge de la pérdida del sentido de la

historia y resulta evidente incluso entre los cristianos conservadores y ortodoxos que tienen en alta estima la Biblia. Se evidencia en cuántos asumen que Dios les habla *en forma directa* a ellos en la Biblia. Si bien esto es cierto en un sentido, no lo es en otro. Dios nos habla *a nosotros* en la Biblia, pero lo hace *por medio* del contexto original de otro grupo de personas. Es una distinción que resulta crucial. Si los cristianos han perdido el sentido de que Dios habla y actúa en la historia, pueden cometer el error de que la historia se desmorone en una investigación de sentido personal. En otras palabras, en vez de ser la Biblia sobre Dios que lleva a cabo *su* plan en la historia de la humanidad al revelarse *por medio* de diversas personas y contextos, los creyentes leen la Biblia como si fuera *su* plan (el de ellos) para la realización y la felicidad personal. Thomas Oden ha denominado esto como el «hedonismo narcisista» de la era moderna.[3]

Los cristianos adoran al Dios que se ha revelado en la historia a través de muchos géneros diferentes. Son los géneros de personas de otro tiempo y lugar, sin embargo Dios nos habló a nosotros *por medio* de ellos. Se produce una distorsión significativa cuando se deja de lado la expresión «por medio de ellos».

Error Nº 2: Los diversos géneros del Antiguo Testamento deberían allanarse porque la gente común no puede entenderlos. La Biblia habla en contra de esa estrategia interpretativa. Por ejemplo, el autor de Hebreos 1:1-2a describe la revelación de Dios durante la época del antiguo pacto de la siguiente manera: «Dios, habiendo hablado *muchas veces y de muchas maneras* en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo» (énfasis añadido). El autor afirma que la revelación divina en el Antiguo Testamento era increíblemente rica en diversidad. Ignorar, negar o dejar de lado esta diversidad es atenuar la dignidad intelectual con la que Dios nos trata. El punto no es que la diversidad de género haga que la fe en Dios sea difícil de comprender, ya que la historia afirma justo lo contrario. En cambio, la diversidad de género revela la diversidad que Dios espera que tengamos al pensar en Él y en nuestra relación con Él. En otras palabras, desea en principio que conozcamos la narrativa o el relato de su obrar en la historia (de hecho, más del 50% de la narración del Antiguo y del Nuevo Testamento). Sin embargo, también desea que sepamos de la historia de su pueblo y sus leyes, oráculos, advertencias y revelaciones. No obstante, también se ha revelado en las lamentaciones, las alabanzas, los proverbios y la literatura no

proverbial de su pueblo. Nuestro Dios es rico en la variedad de su revelación de sí mismo y su elección de hacerlo de esta manera subraya la riqueza de nuestra dignidad como receptores humanos de esta revelación. Qué tragedia que predicadores y maestros devalúen intelectualmente a la gente común con el disfraz de querer hacer que la Biblia sea más comprensible.

Además, el allanar los diversos géneros del Antiguo Testamento para hacerlos más accesibles al hombre común puede ser, en realidad, sumamente dañino. Un triste ejemplo de esto es la enseñanza por parte de predicadores bienintencionados de que Proverbios 22:6 es una promesa sobre la educación de los hijos a la que deben aferrarse con fe sincera los padres cristianos. Por años, las parejas se han aferrado obstinadamente a esta «promesa» con hijos caprichosos. Pensemos en las décadas de falsas esperanzas que podrían haberse evitado estas parejas si hubieran prestado más atención al género de la Biblia ya que «Instruye al niño en su camino, y aun cuando fuere viejo no se apartará de él» es un dicho sabio que no debe equipararse con una garantía. Además, consideremos el enojo y quizá la desilusión innecesarios que podrían haberse evitado estos padres en cuanto a este proverbio si los predicadores y los maestros hubieran prestado atención a los géneros al enseñar la Biblia. Es mucho lo que está en juego al engañar al pueblo de Dios cuando se allanan los géneros de la Biblia.

Hay un último punto que es importante dejar en claro contra la práctica común de predicadores y maestros de llevar a un mismo nivel todos los géneros del Antiguo Testamento. Este tal vez sea el más irónico de los puntos y también el más importante. Existe una premisa subyacente en cuanto a esta postura que afirma que prestar atención a los géneros de la Biblia es demasiado difícil para la comprensión del hombre común. La premisa afirma que si un predicador o maestro se ocupa de los géneros bíblicos estará quitando la Biblia de las manos de la persona promedio para colocarla sólo en manos de los que han recibido instrucción bíblica o teológica. ¡Esto sería antidemocrático! Entonces según este razonamiento, los predicadores no tendrán en cuenta los géneros bíblicos o los allanarán para mantener la Biblia más accesible y asequible al común de la gente.

Este parece ser un argumento convincente. Sin embargo, la corriente en realidad va en sentido inverso. Esto es así debido a la misma naturaleza de los géneros. Dios y los seres humanos se comunican en géneros literarios no porque esto haga la comunicación más difícil, sino porque esto hace posible

la comunicación. En otras palabras, la propia naturaleza del género es que se trata de *una forma de comunicación pública y compartible.*[4] De inmediato determinamos un cierto significado cuando captamos el género de la comunicación. Por ejemplo, cuando tomamos el periódico, encontramos numerosos géneros y subgéneros al pasar de las noticias a los avisos publicitarios, de los editoriales a las tiras humorísticas y a los avisos clasificados. Conocer estos géneros dentro del periódico no oculta el significado sino que lo posibilita. Reflexionemos en cuán confuso sería un periódico si no supiéramos qué género estamos leyendo. ¡Podríamos cometer el error fatal de interpretar un aviso publicitario como una promesa! El rol de los géneros es, de igual manera, fundamental e indispensable en la Biblia. Ignorar o nivelar las distinciones entre los géneros bíblicos supuestamente para ayudar a la comprensión de la Biblia, en realidad elimina uno de los medios más vitales para comprenderla.

Además, esto refleja una visión sumamente peligrosa de la Biblia que nos lleva a la historia de la interpretación hacia Filón, Orígenes y la escuela Alejandrina de interpretación. Su visión de la Escritura, que reside hoy en día en muchos de los que ignoran los géneros bíblicos, es que el propósito de la Biblia era anunciar la conexión que existe entre los eventos espirituales.[5] En otras palabras, aquellos que ven la Biblia de esta manera no consideran ni sus géneros ni sus eventos históricos como significativos en sí mismos. En cambio, buscan las verdades *espirituales* que constituyen el significado más profundo de la Biblia. Ellos afirman de manera implícita que la Biblia es, en realidad, estos eventos o verdades *ocultas.* Como predican y enseñan de esta manera, pueden ignorar o nivelar las formas específicas en que Dios se ha revelado en la historia. Buscan como meta final algo místico que la Palabra de Dios supuestamente contiene. Resulta irónico que predicar o enseñar este significado de la Escritura ignorando o nivelando los géneros bíblicos quita la Biblia de las manos de todo el mundo porque *privatiza* e *individualiza* la interpretación. Esto ocurre porque el terreno común para la comprensión y la interpretación de la Biblia son sus géneros, que son públicos, compartibles y orientados a la comunidad. Son estos aspectos públicos y compartibles los que se eliminan. Entonces, la tragedia es que al allanar los géneros bíblicos, en vez de hacer que la Biblia sea más accesible a todos, estos predicadores y maestros ¡la llevan a una esfera privada e inaccesible carente de un terreno común de entendimiento! Esto desanima

tanto su lectura generalizada y la interpretación significativa porque la respuesta típica del que escucha esta clase de sermones o lecciones bíblicas es: «Jamás podría extraer de la Biblia lo que el pastor X extrae de ella». Al apelar correctamente al género bíblico, los predicadores y los maestros estarían alentando esta respuesta mucho más deseable: «Ahora comprendo lo que significa esta porción de la Biblia, y eso me alienta a estudiarla más por su claridad e importancia».

Error Nº 3: Como todas las palabras de la Biblia son inspiradas por Dios, nuestro énfasis principal debe estar colocado en cada palabra de la Escritura y no en unidades mayores del texto como el género. Si bien esta afirmación parecería poco común, los conservadores cristianos la aceptan ampliamente. Mucha predicación y enseñanza contemporánea pueden rastrearse hasta un predicador o maestro que lee un pasaje de la Escritura y se siente conmocionado por una palabra, una frase o un versículo, que luego se convierte en el punto central de su sermón o lección. Cada vez más observamos que esta clase de sermones y lecciones son de palpitante actualidad. Es como si la palabra, la frase o el versículo fueran una clave que destraba el tema o la idea que ronda por encima y a través, y a veces dentro del pasaje de la Escritura. Tal visión del idioma y del significado está arraigada en el enfoque sumamente atomizado de la interpretación iniciado por los rabinos judíos siglos antes de Jesucristo y que llegaron a la Iglesia a través de la escuela alejandrina de interpretación.[6] Ellos afirmaban que cada palabra y cada símbolo están cargados de significado. Esta postura ve las palabras como componentes de un sistema estéreo. Podemos construir un equipo estéreo a partir de la nada por medio de la combinación de componentes y así, supuestamente, construir el significado a partir del componente más pequeño. Por consiguiente, la manera de comprender el significado de la Biblia es comenzar por entender los componentes más pequeños, es decir las palabras. Según esta perspectiva, el significado se inicia desde la base. Uno comienza por concentrarse en estos componentes más pequeños y eventualmente los combina para construir un sistema: el significado. Se malversan pasajes como Mateo 5:18 y 2 Timoteo 3:16-17 con tal de validar este énfasis en las palabras individuales.

El lector puede recordar el debate de los tres niveles de contexto al comienzo del capítulo 1: *inmediato* (palabra y oración), *distante* (toda la Biblia) y *nivel medio* (género de la unidad y del libro bíblico). Se ha afirmado que el

nivel medio de contexto (el género) es la consideración más importante en el proceso interpretativo. Esto es absolutamente correcto por una razón simple pero crucial: el significado no proviene de abajo sino de arriba. ¿Cuál es la diferencia? El significado no se forma con componentes como un sistema estéreo, sino que es estructural como los ingredientes que se mezclan para hacer una torta. Cada elemento de la torta (harina, azúcar, huevos, etc.) tiene un significado a la luz del rol que cumple en la estructura orgánica de una torta. Los textos son orgánicos como las tortas en que las palabras, las oraciones y los párrafos cumplen roles estructurales en el significado de todo el texto. Por consiguiente, el significado se forma de manera más significativa en el nivel de género donde uno decide usar un huevo para hacer una torta y no, por ejemplo, una *omelette*. El significado de los textos se forma de manera más significativa en el nivel de género donde un autor decide crear proverbios y no una narración, o escribir leyes en vez de lamentos (aunque al igual que con el huevo y la torta o la *omelette*, algunas de las palabras se pueden hallar en ambos géneros). Los textos son algo escalonado y las decisiones que se toman en la parte superior del texto influyen todos los niveles inferiores en cuanto a su significado.[7] En otras palabras, para descubrir si una cosa es una torta o una *omelette*, uno no comienza por hacer un estudio profundo del huevo que ambas contienen. El significado del huevo en nuestra ilustración está dado por el papel que juega en la estructura orgánica de la torta o de la *omelette*, y no en su calidad de «huevo».

Toda esta discusión del significado que proviene de arriba y no de abajo resulta sumamente instructiva para saber cómo deberíamos estudiar, interpretar y enseñar los textos de la Biblia. Se debería poner un mayor énfasis del que históricamente hemos puesto en la comprensión del género y del significado global del texto (por ejemplo, el libro bíblico). Además, se debería invertir más tiempo y energía al nivel de descubrir la estructura del libro bíblico según su género y su idea de género.[8] Por último, se debería poner un mayor énfasis en la idea contenida en el párrafo. Esta es, en realidad, la menor unidad de texto que debería estudiarse de cerca en la mayoría de los géneros (con algunas excepciones como Proverbios). Es lamentable que este énfasis en desarrollar los textos de arriba hacia abajo es directamente opuesto a varias generaciones de enseñanza de los idiomas bíblicos en las escuelas evangélicas. El griego, el hebreo y el arameo se han

enseñado durante muchos años siguiendo la premisa de que el análisis directo de las unidades más pequeñas del texto (palabras y partes de palabras) es el camino más fructífero para comprender el significado del texto. Es una pena que este «etiquetar» cada palabra griega o hebrea haya también afectado de manera drástica la predicación y la enseñanza. Ha llevado a un énfasis atomizado sobre el nivel equivocado de los textos. Ha llevado muchos años prestar atención a lo que los lingüistas han estado diciendo durante algún tiempo: como el idioma se organiza de arriba hacia abajo, comencemos por fijarnos en las altas estructuras del texto y de allí ir descendiendo.

Error Nº 4: Los géneros del Antiguo Testamento son demasiado difíciles y esotéricos, por lo tanto son terreno exclusivo de los eruditos. Ya nos hemos referido a parte de este error al afirmar que la naturaleza de los géneros es, en esencia, justo lo contrario. Los géneros hacen que la Biblia sea más accesible a los pueblos del mundo. Esto es cierto porque la mayoría de los géneros del Antiguo y del Nuevo Testamento es ampliamente conocida. Por ejemplo, cada cultura del mundo se puede relacionar en cierta medida con aproximadamente el 50% de la Biblia que pertenece al género narrativo. Lo mismo podría decirse del vasto número de culturas que reconocerían de manera instintiva los géneros de historia, ley, lamento, alabanza y literatura sapiencial. Dios en su gracia y misericordia ha escogido revelarse en muchas de las formas literarias universales más comunes que existen. No hay nada en realidad esotérico acerca de los géneros, incluso en las culturas denominadas primitivas o iletradas. Uno puede relatar las narraciones y los proverbios de la Biblia y ser básicamente comprendido a nivel de género.

Sin embargo, hay algo de cierto en la afirmación de que algunos géneros de la Biblia son más difíciles de entender y exigen una aclaración o un aporte adicional para poder comprenderlos en forma plena. Esto sería cierto en particular en el caso del género apocalíptico y el género sapiencial no proverbial.[9] Esta necesidad de una enseñanza adicional en la interpretación de partes de la Biblia ayuda a que surja lo que es una idea falsa por parte de muchos occidentales. Esa idea es que la Biblia se escribió para que cualquier adulto pudiera comprenderla con la sola ayuda del Espíritu Santo cuando se sentase a leerla por sí mismo. Sin embargo, esta idea está equivocada a dos niveles. Primero, a la mayoría de las personas a lo largo de la historia de la Iglesia le leyeron la Biblia o la leyeron por sí mismas pero dentro de la

comunidad reunida como iglesia. La mayoría no contaba con su propia copia de los textos bíblicos en los primeros siglos y muchos, de todos modos, no podían leer. Por ejemplo, el alfabetismo alcanzaba apenas el 10% de la población en el imperio romano de la época de Jesucristo.[10] La idea es que tener el lujo de poseer una copia personal de la Biblia y la capacidad de leerla por uno mismo es un fenómeno bastante reciente. Bien podría ser que la intención divina para la mayoría de las personas fuera que la lectura y el debate de la Biblia ocurrieran cuando su pueblo estuviera reunido. Esto parece ser lo que Pablo le instruye a Timoteo que haga como parte de la asamblea (ver 1 Tim. 4:13).

Sin embargo, un segundo aspecto errado de la suposición anterior es que los creyentes deberían ser totalmente capaces (cuando están solos) de leer e interpretar la Biblia sin ayuda. Por supuesto, esto no es así porque Dios ha dado maestros y maestros-pastores a la Iglesia para que ayuden al pueblo de Dios a este respecto (ver 1 Cor. 12:28; Ef. 4:11). ¿Por qué Dios habría dado tales personas al cuerpo de Cristo si no fueran absolutamente necesarios? Quizás hemos llevado demasiado lejos nuestro individualismo desenfrenado en Occidente e intentamos funcionar de una manera que en realidad obra contra el designio de Cristo para la Iglesia. La dificultad para comprender ciertas partes de la Palabra de Dios no debería ser una barrera a la luz del diseño del cuerpo de Cristo. La solución es permitir que la Iglesia funcione como se diseñó y dejar que los maestros enseñen y la gente aprenda. Ese funcionamiento no deja la Biblia en manos de los eruditos, sino que la deja bajo el dominio de los dones del Espíritu Santo. De esta manera, los maestros-pastores y los maestros inspirados por el Espíritu explican los géneros difíciles, y se convierte en un proceso de aprendizaje fabuloso.

La respuesta al interrogante: «¿*Por qué* deberían los predicadores y los maestros aplicar los géneros del Antiguo Testamento a su ministerio?» deriva al menos de cuatro perspectivas. Estos géneros son absolutamente centrales y esenciales para la comprensión de la Biblia en vez de ser periféricos o negociables. La revelación de Dios tiene la forma de géneros maravillosamente diversos porque, en vez de ocultar la comunicación clara, estos géneros en realidad la facilitan. Ignorar, nivelar, sortear o retener esa información al pueblo de Dios es ocultar y no ayudar al entendimiento de Dios y de su Palabra. Por eso los predicadores y los maestros deben prestar

atención a estos géneros. Entonces el interrogante sería: «¿*Cómo* deberían los predicadores y los maestros aplicar los géneros del Antiguo Testamento en su ministerio?»

¿Cómo deberían los predicadores y los maestros aplicar los géneros del Antiguo Testamento?

Luego de presentar con amplitud los principios hermenéuticos en los capítulos acerca del género (caps. 4-13), ahora sólo los resumiremos en referencia con la predicación y la enseñanza. Después de hacer esto, aplicaremos los principios a un pasaje que se predica mucho para ver cómo la sensibilidad al género debería producir un impacto en los sermones y en las lecciones bíblicas.

Principios de aplicación

1. *Las características de género del pasaje bíblico deberían producir un impacto en la forma del sermón.* Las formas de los sermones no deben violar las características de género de los pasajes que se consideran. Si lo hacen, pueden desmerecer los pasajes bíblicos o desvirtuar el significado de los pasajes al distorsionar su forma más allá de la forma de género reconocida. Sin embargo, esto puede parecer más restrictivo de lo que es porque el principio es tan sólo un replanteo de lo que es intuitivamente evidente para muchos predicadores y maestros. Por ejemplo, si el texto es un pasaje de Proverbios, entonces es probable que lo mejor sea predicar de este género como proverbios lo hace: de manera temática. En otras palabras, predicar o enseñar de varios proverbios que se hallan vinculados por el tema que pueden ser cruciales, como: Dios y el hombre, la sabiduría, el necio, el perezoso, el amigo, las palabras, la familia, y la vida y la muerte.[11]

O, si el texto es de Salmos, el predicador o maestro sensible al género no extraerá algunos versículos del medio de estos cánticos de la antigüedad. En cambio, el intérprete sabio se referirá a la verdad de la totalidad del salmo y quizás enfatice puntos clave de la letra. Esto no difiere de la manera en que encararíamos la letra de una canción contemporánea que quisiéramos usar como ilustración. Además, si nos concentramos en un pasaje de narrativa, un predicador o maestro respetuoso del género no intentará predicar un sermón doctrinal de tres puntos. Esto es porque la intención de las

narraciones del Antiguo Testamento no es, por lo general, enseñar una doctrina teológica de manera directa.[12] En cambio, el predicador o maestro puede desear adoptar más un sermón o lección de estilo narrativo que relate la historia bíblica y señalar determinados puntos aquí y allá dar una reflexión adicional o una aplicación final.

En síntesis, si los predicadores y los maestros hacen estos ajustes a sus mensajes referidos a los lineamientos de género, estarán subrayando la importancia de la Palabra de Dios en nuestra vida y ayudarán a la lectura vibrante y a la interpretación saludable de una manera más sensible a los géneros.

2. *Los predicadores y los maestros deben establecer el significado del pasaje en su entorno literario e histórico original antes de pasar a la importancia que tiene para los oidores contemporáneos.* Si hay un principio hermenéutico que se repite en todos los capítulos sobre género de este libro, es el principio de colocar el pasaje dentro del contexto amplio de género. Resulta irónico que si hay un principio que predicadores y maestros violan con regularidad, es este. ¿Por qué es así? Una de las razones puede ser la urgencia por demostrar que el pasaje bíblico es relevante para las necesidades del que escucha. O, como algunos prefieren decirlo, es la tiranía de las necesidades del oyente que muchos predicadores y maestros experimentan. Si bien hay un objetivo necesario y valioso de dar respuesta a las necesidades de los oyentes, este paso debe dejarse en suspenso hasta que se haya establecido el significado del pasaje dentro de su contexto original, aparte de su importancia para los oyentes contemporáneos.

Un concepto efectivo que es útil para hacer esto, es la distinción que hace Eric D. Hirsch (h.) entre significado (lo que el autor quiso decir a través del uso de determinada secuencia de signos) y la relevancia (la relación entre el significado y cualquier otra cosa).[13] Frente a la tremenda presión e impaciencia por establecer la relevancia del pasaje, los predicadores y los maestros con frecuencia pasan por alto o minimizan su significado. Esto, por cierto, invierte el buen proceso hermenéutico al usar un sentido de la relevancia del pasaje como un medio de interpretación del significado. Es decir, desarrollan un sentido prematuro de la relevancia del pasaje a los oyentes contemporáneos y usan esto como una lente para interpretar su significado para los oyentes originales. ¡Y por supuesto esto es dar un paso hacia atrás! Mucho mejor es cuando el predicador o el maestro establece el significado

del pasaje estudiándolo de una manera sensible al género que enfatiza de manera adecuada el contexto genérico apropiado. Tal contexto es una de las tres garantías primarias para la correcta interpretación de la Escritura.[14]

3. *El conocido dicho hermenéutico: «Una interpretación e innumerables aplicaciones» debería reemplazarse por «Una interpretación que determina una gama limitada de aplicaciones».* Al oponernos a una sentencia hermenéutica que se sostiene ampliamente, nos inmiscuimos en un campo sagrado que parece ser incuestionable. Sin embargo, un poco de reflexión sobre este tema debería ayudarnos a aclarar cómo extraer buenas aplicaciones de los diversos géneros del Antiguo Testamento. Todo lo que necesitamos preguntarnos sobre un pasaje dado es: ¿hay aplicaciones que no son legítimas? Por supuesto, la respuesta es sí. Por ejemplo, Éxodo 20:13 es el mandamiento «No matarás». Una aplicación de esta ley que diga que puedo matar a mi amigo es, por supuesto, una aplicación ilegítima. Éxodo 2:15-22 es la narración donde las parteras hebreas desobedecieron y mintieron al faraón en vez de asesinar a los recién nacidos varones, y sin embargo Dios fue bueno con ellas. Una aplicación de este pasaje que afirme que Dios nos bendecirá si desobedecemos y mentimos a cualquier autoridad gubernamental es, por supuesto, una aplicación ilegítima.

El interrogante es: ¿qué establece los límites entre las aplicaciones legítimas e ilegítimas? Sólo puede haber una respuesta. La intención que expresa el autor por medio del género que escoge en la idea específica del pasaje es lo que establece el límite para las aplicaciones legítimas. Como parte de las intenciones de los autores, que se expresan dentro del género particular que utilizan, ellos procuraron que ciertas aplicaciones específicas se hagan en respuesta a lo que escribieron. Dios quiso que los que escucharan o leyeran Éxodo 20:13 hicieran la aplicación específica de no asesinar a nadie. Es probable que Moisés tuviera la intención de que los destinatarios de Éxodo 2:15-22 hicieran la aplicación de que Dios bendeciría a todos los que eligieran edificar y no tirar abajo a la nación de Israel (comp. Gén. 12:3 y la promesa de Dios a Abraham en cuanto a los que lo bendijeran). Cualquier otra aplicación es secundaria o, en último caso, ilegítima.

El debate acerca de la correcta aplicación está profundamente relacionado con el tema de los géneros del Antiguo Testamento. Los predicadores y los maestros deben tener una comprensión significativa del género de un pasaje antes de que puedan discernir las correctas aplicaciones de este. ¡Las

aplicaciones son específicas del género! Por ejemplo, si algo está en el género de la ley, entonces es probable que la correcta aplicación sea una respuesta sumamente específica en obediencia a tal ley. Si algo es sobre el género proverbial, entonces la correcta aplicación probablemente no sea tomarlo como una promesa, sino tratar de tomar la decisión correcta a la luz del tipo de realidad y autoridad que el proverbio representa.[15] De ahí que una de las pérdidas principales que experimentarán los predicadores y los maestros que no aplican los géneros de la Biblia es la culpa de aplicaciones erradas que están fuera de los límites intencionales de los géneros y de los pasajes específicos. Es un precio muy alto que pagar por tal negligencia.

La esposa de Potifar y la tentación de José

Los 23 versículos de Génesis 39 comprenden uno de los pasajes narrativos más conocidos y más predicados de toda la Biblia. Relata de manera vívida la bendición de José cuando era esclavo en la casa de Potifar (vv. 1-6), su negativa ante el ofrecimiento sexual de la esposa de Potifar (vv. 7-18) y su encarcelamiento por parte de un enojado Potifar luego de que su esposa le tendiera una trampa a José, que era inocente (vv. 19-23). El enfoque típico para predicar o enseñar este capítulo es ver a José como un creyente modelo e impulsar principios de la narrativa acerca de cómo reaccionar frente a la tentación en general y ante la tentación sexual en particular. Tal perspectiva de interpretación parece ser evidente e impactante para predicadores y maestros occidentales. Sin embargo, ¿daña esto al género narrativo?

Predicar y enseñar Génesis 39 de esta manera *ciertamente* distorsiona el significado principal de esta narración. La distorsión se produce al ignorar algunas características principales del género narrativo y violar algunos principios para la interpretación de las narraciones.[16] En particular, al interpretar narraciones, las pequeñas porciones como Génesis 39 deben entenderse a la luz de toda la narración. En el caso de este pasaje, la narración amplia es la parte que se centra en José (Gén. 37–50) y finalmente la narración de Génesis–Éxodo (y quizá también Núm.). No obstante, alcanza con centrarse en el libro de Génesis, en especial los capítulos 37–50, para establecer el contexto narrativo amplio.

Luego de la lectura de Génesis 1–36, el lector atento y reflexivo notará que Dios tiene un propósito específico para bendecir a los hijos de Israel, y no es debido a las características inherentes de sus patriarcas, sino porque Dios es misericordioso y lleno de gracia, y desea preservar a su pueblo como una bendición para todos los pueblos (ver Gén. 12:1-3). Por consiguiente, para cuando nos encontramos con José en Génesis 37, deberíamos darnos cuenta de que se trata *de otro* de los increíbles padres de la nación a quien Dios usaría *a pesar* de sus cualidades. Si prestamos atención a las características del género de la narrativa, también nos ayuda a establecer el marco de interpretación básico que la narración amplia debería darnos: *Dios* y no José es el verdadero héroe de la narración.[17] Además, a los intérpretes occidentales les debería haberles impactado la perspectiva grupal o corporativa que manifiesta la narración para cuando llegamos a Génesis 37. Esto significa que el enfoque principal de la narración no está puesto en José ni en los patriarcas como individuos, sino que se enfoca en ellos como representativos de la simiente escogida para bendición, el pueblo de Dios. Por consiguiente, sus acciones deben interpretarse a la luz de cómo ellos respetan la simiente escogida y llevan adelante los propósitos de Dios para su pueblo elegido.

Esta breve mirada a algunas características principales de la narración de Génesis muestra que el enfoque típico sobre José como creyente modelo es contrario a la verdad básica de la narración. Por lo tanto, cualquier reflexión que se centre en las acciones de José como creyente modelo son probablemente de un valor secundario. Pueden reflejar algunas de las consecuencias de la narración pero ciertamente no son el punto principal.

¿Cuál es el punto principal de Génesis 39 y la tentación de José que lo llevó a la cárcel? Si observamos el desarrollo de la narración en el contexto inmediato, eso nos ayudará a responder este crucial interrogante interpretativo. En Génesis 37 se presenta al arrogante, insensible y favorecido joven José. Por cierto que no se trata de un héroe. Sin embargo, Génesis 37 también presenta un contraste clave dentro de la narración más amplia. Mientras la falta de respeto de José hacia su familia se expresa por medio de su juvenil arrogancia, los hermanos de José tienen una falta de respeto mayor por la simiente escogida y el honor de la familia. Esto se evidencia cuando venden a su hermano como esclavo por mezquinos celos familiares y luego le mienten a su padre sobre la muerte de José. Sin embargo, el desdén que manifestaron hacia la simiente escogida en Génesis 37 queda puesto de

relieve en Génesis 38, cuando el autor interrumpe el relato de José con la trágica historia de Judá y Tamar. El punto principal de esta narración es que hay incluso una mayor desobediencia generalizada por la tierra en cuanto a la falta de respeto por la simiente escogida y el honor de la familia. Esto es importante como un inmediato contraste con José y, además, por la posterior bendición de Judá dentro de la narración (Gén. 49:8-12).

De ahí que, cuando nos encontramos nuevamente con José en Génesis 39, el interrogante sería cómo Dios (el héroe de la narración) va a preservar a su pueblo escogido a pesar de sus acciones de unos contra otros. Dios los preserva por medio de las decisiones obedientes del joven José en Génesis 39, que manifiesta obediencia fuera de la tierra al respetar la simiente y el honor de la familia al negarse a comprometerse con una mujer egipcia casada. Aunque tal obediencia a Dios y el respeto por la simiente resulta ser inicialmente costoso para José, Dios está con él (ver Gén. 39:21,23) y lo usa para traer bendición, honor y liberación a la simiente en Génesis 40–50. Por eso José puede afirmar al final de la narración de Génesis a sus asustados hermanos: «Y les respondió José: No temáis; ¿acaso estoy yo en lugar de Dios? Vosotros pensasteis mal contra mí, mas Dios lo encaminó a bien, para hacer lo que vemos hoy, para mantener en vida a mucho pueblo» (Gén. 50:19-20).

Por lo tanto, ¿cuál es el punto principal de la narración en Génesis 39? Los predicadores y maestros reflexionarán con sensibilidad hacia el género narrativo de Génesis 39 si enfatizan que Dios estuvo (y está) obrando para preservar a su pueblo para que puedan ser una bendición a los pueblos del mundo. Este es el significado básico de la narración de la tentación de José. La aplicación del punto principal de esta narración a nuestras vidas es que Dios puede escoger usarnos como lo hizo con José cuando tomamos decisiones difíciles en la vida respecto de la simiente escogida (esto es la Iglesia bajo el nuevo pacto) y respecto de la preocupación por la manifestación de los propósitos de Dios en el mundo (bendecir a todos los pueblos del mundo bajo el nuevo pacto por medio de la fe en Jesucristo). Como creyentes, nuestras decisiones individuales no deben verse principalmente en términos individualistas, sino de manera representativa sobre cómo afectan al pueblo de Dios de quien somos parte o a quien representamos. Por lo tanto, enfatizar la respuesta de José ante la tentación como la elección de un individuo en soledad es perder la verdad básica de la narración de Génesis 39. Esta

narración en realidad nos conduce en una dirección por completo distinta. Una mayor sensibilidad a las características de las narraciones y a los principios de interpretación del género narrativo nos ayudarán a evitar esa mala interpretación.

Conclusión

Son varias las respuestas, tanto lógicas como prácticas, que se le pueden dar a la pregunta «¿por qué deberían los predicadores y los maestros aplicar los géneros del Antiguo Testamento en su ministerio?» Lejos de ser irrelevantes o inalcanzables para el uso cotidiano, los géneros son la estructura que Dios escogió para darnos la revelación. Como la literatura se desarrolla de arriba hacia abajo, la atención principal debe colocarse en el nivel medio del contexto, el de la forma literaria y el libro de la Biblia. La respuesta al interrogante de «¿cómo deberían los predicadores y los maestros aplicar los géneros del Antiguo Testamento?» es sencilla: deben aprender las características principales de cada género y asimilar los principios de interpretación básicos. Tanto las estructuras como las aplicaciones de nuestros sermones y lecciones bíblicas deberían estar informadas significativamente por estas características y principios. Sin embargo, hacer esto conlleva tiempo y un arduo trabajo. Empero, ello no debería preocuparnos, ya que Cristo dio a su iglesia pastores y maestros con dones para este propósito específico.

Se ha dicho que lo que da significado a la vida es un compromiso prolongado en la misma dirección. El compromiso implica tiempo y también un arduo trabajo. Que los predicadores y los maestros cristianos se deleiten en la diversidad de formas en las que Dios ha dado su Palabra, que dediquen el tiempo y el trabajo necesarios para comprender las formas literarias. Esto no es una opción ni tampoco un lujo, dado que las formas literarias son sumamente importantes para la meta de comprender la Palabra de Dios y ayudar al pueblo de Dios a que la entienda. Una meta que bien vale la pena nuestro tiempo y esfuerzo.

Notas

1. Para una descripción, consultar *Reader-Response Criticism*, en *A Glossary of Literary Terms*, de Meyer Howard Abrams, 4º ed. (Nueva York, Holt, Rinehart y Winston, 1981), 149-52. Para una crítica evangélica, ver de Grant R. Osborne *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove, InterVarsity, 1991), 377-380.

2. David Bidney, *CULTURE: Cultural Relativism*, en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. David L. Sills (Nueva York, Macmillan, 1968), 3:546.

3. De Thomas C. Oden, ver *After Modernity... What? Agenda for Theology* (Grand Rapids, Zondervan, 1990), 43-57; e ídem *Two Worlds: Notes on the Death of Modernity in America and Russia* (Downers Grove, InterVarsity, 1992, 31-47.

4. Para uno de los más lúcidos y persuasivos debates sobre la naturaleza de los géneros y las ideas de género, consultar de Eric Donald Hirsch (h.) *Validity in Interpretation* (New Haven y Londres, editorial de la Universidad de Yale, 1967), 24-126. Ver también el útil debate en el cap. 2 de este libro.

5. Origen, *De Principiis* 4.2.9. Notar el breve pero útil debate en *A Short History of the Interpretation of the Bible*, de Robert M. Grant y David Tracy, 2º ed. revisada y ampliada (Filadelfia, Fortress, 1984), 52-62.

6. Para útiles debates, consultar de Frederic W. Farrar *History of Interpretation* (London, Macmillan, 1886), 47-107, y de David S. Dockery *Biblical Interpretation Then and Now* (Grand Rapids, Baker), 27-34.

7. Esta clase de reflexiones se obtienen de críticos literarios como Eric Donald Hirsch (h.) (Validity in Interpretation) y aquellos que emplean análisis del discurso o crítica del discurso. Para una introducción a la crítica del discurso, consultar de Robert D. Bergen *Text as a Guide to Authorial Intention: An Introduction to Discourse Criticism*, 30 (1987), 327-36.

8. Esta idea de género de la totalidad del texto se denomina «la concepción genérica» o «género intrínseco» en el importantísimo debate de Hirsch en *Validity in Interpretation*, 68-126.

9. Ver los cap. 9 y 13, respectivamente.

10. De William V. Harris, ver *Ancient Literacy* (Cambridge, editorial de la Universidad de Harvard, 1989), 3-24.

11. Esta es la lista de unos útiles estudios temáticos incluidos en el brillante comentario sobre Proverbios de Derek Kidner, (Downers Grove, InterVarsity, 1964), 31-56.

12. Ver el cap. 4. También consultar de Gordon D. Fee y Douglas Stuart *How to Read the Bible for All Its Worth*, 2º ed. (Grand Rapids, Zondervan, 1993), 83-84.

13. Eric Donald Hirsch, *Validity in Interpretation*, 8.

14. Además del contexto, las otras dos garantías para una correcta interpretación son confianza y dependencia del Espíritu Santo para que nos ayude en la interpretación y la confirmación de nuestras interpretaciones por parte de maestros de la Iglesia, presentes o pasados, con el don del Espíritu (quizá por medio de conversaciones, libros o artículos periodísticos).

15. Ver el cap. 12 sobre «Proverbios».

16. Ver el cap. 4 para la colección completa de estos principios hermenéuticos.

17. De Gordon D. Fee y Douglas Stuart, ver *How to Read the Bible for All Its Worth*, 84-86, para las mismas conclusiones interpretativas.

GLOSARIO*

Aforismo: declaración breve y sucinta de una verdad o principio común en los proverbios; adagio.

Alegoría: tipo de literatura en la que el autor emplea un simbolismo evidente para sugerir un significado más profundo. Las alegorías utilizan un lenguaje metafórico para hacer una comparación directa, muchas veces en una narración extensa, en contraste con una parábola, forma de dicción figurativa mucho más compacta, que por lo general realiza una comparación indirecta con las experiencias rutinarias de la vida cotidiana.

Alegorización: un enfoque a la interpretación escritural que busca el significado más allá del sentido literal del pasaje, que incluye un sentido más profundo y místico que no es la intención del autor. La practicaron los judíos de Alejandría en épocas precristianas y la adoptaron algunos de los primeros padres de la Iglesia.

Antología: recopilación de piezas literarias o pasajes seleccionados.

Apokalypsis: término griego que significa «revelar, dejar al descubierto». Es el título del último libro de la Biblia.

Apóstrofe: recurso literario en que el escritor se refiere a una persona que por lo general no está presente o a una cosa casi siempre personificada por motivos retóricos, por ejemplo como si la personificación pudiera responder al discurso (p. ej. Deut. 32:1).

Complemento: recurso literario en que un personaje sirve de contraste para otro.

Convención: una convención literaria es cualquier hábito o regla literaria en el uso común. Cada género tiene sus propias convenciones o maneras de hacer las cosas.

Crítica del género: proceso por el cual se identifica en un escrito el ámbito de características retórico-literarias que convierte a un texto en un tipo de escrito y no en otro.

Crítica formal (del alemán *Formgeschichte*, para «historia formal»): procedimiento para la identificación y el análisis de las formas orales antes de que sean asimiladas en la literatura.

Crítica literaria: estudio que se involucra en el análisis o la evaluación artística de la literatura.

Épico: extensa narración escrita en prosa o poesía (por lo general la segunda), con un estilo elevado que relata los hechos de un héroe legendario o histórico cuyo destino determina el futuro de una nación o del mundo.

Género: tipo de composición literaria.

Género apocalíptico: forma de literatura profética que se caracteriza por centrarse en la final y completa erradicación del mal por parte de Dios mismo y en la victoria total de su pueblo que reinará para siempre. Esto se transmite por medio de mensajes con imágenes gráficas, visiones y símbolos.

Hermenéutica: estudio de la metodología y los principios interpretativos bíblicos.

Hipérbole: figura de dicción en la que el escritor exagera para referirse a un tema (p. ej. «Si yo hablase lenguas humanas y angélicas» [1 Cor. 13:1]).

Historia: género literario que registra una serie de relatos con secuencias de causa-efecto que dan mayor peso que el argumento.

Inclusión: recurso literario en que las palabras o las cláusulas se repiten para encerrar o envolver el material destacado.

Lamento: forma de poesía que expresa dolor, pena, temor, enojo, desprecio, vergüenza, culpa u otras emociones sombrías.

Metáfora: figura de dicción que compara dos objetos o acciones, muestra las similitudes y establece que un ítem o acción es otro (p. ej. «Vosotros sois la sal de la tierra» [Mat. 5:13]).

Metonimia: figura de dicción en la que el nombre de un objeto se emplea para algo más con lo que está asociado (p. ej. «en boca [a saber, el testimonio] de dos o tres testigos» [Mat. 18:16]).

Narrativa: forma literaria que es una historia o un registro de una serie de eventos.

Pacto: medio para expresar o establecer y definir una relación que tiene condiciones y obligaciones para las partes involucradas.

Paralelismo antitético: modelo poético hebreo muy común, donde la segunda línea expresa el opuesto de la primera (p. ej. Prov. 10:1).

Paralelismo sinónimo: modelo común de poesía hebrea en que dos o más líneas dicen lo mismo con distintas palabras; el sentido de la primera línea se repite en la segunda (p. ej. Sal. 19:1; Mat. 7:7).

Paralelismo sintético: modelo común de poesía hebrea donde la segunda línea amplía o termina el sentido de la primera, sin repetir nada de ésta (p. ej. Sal. 103:13).

Paremiología: estudio de proverbios.

Parénesis: composición con el propósito de exhortar.

Perícope: grupo de versos bíblicos que forman una unidad coherente.

Poesía emblemática: un común modelo poético hebreo que explica un punto o una verdad al usar una ilustración figurativa como una de las unidades paralelas (p. ej. Prov. 25:25).

Prolegómeno: introducción.

Prosa: forma de escritura que se distingue de la poesía en que emplea modelos de dicción comunes.

Proverbio: dicho breve, paradigmático, con formato poético; aforismo, adagio.

Qohélet: título hebreo para Eclesiastés que probablemente signifique «el predicador, el orador de asambleas».

Quiasma: llamado así por la letra griega *chi*, que se asemeja y funciona como nuestra *x*. Se trata de un recurso literario donde los elementos relacionados en construcciones paralelas quedan invertidos y cruzados.

Redactor: editor.

Sabio: entendido.

Salmos imprecatorios: salmo que incluye una oración por Dios para castigar a los enemigos del salmista.

Seudónimo: obra literaria que tiene un nombre falso, es decir, que no fue dado por el autor.

Símil: figura de dicción que compara dos objetos o acciones y muestra sus parecidos. Los símil o comparaciones emplean la palabra *como* (p. ej. «su fin es amargo como el ajenjo» [Prov. 5:4]).

Sinécdoque: figura de dicción donde una parte se pone por el todo (p. ej. «mi corazón menospreció la reprensión» [Prov. 5:12]).

Sitz im Leben: expresión en alemán que significa «posición en la vida». El entorno social en que se originó y preservó una composición oral.

* Este glosario fue compilado por Jeff Crabtree, ex estudiante de Richard Patterson.

Cada vez que leemos el periódico efectuamos una distinción entre géneros literarios. Una sola oración o una frase pueden tener muy distintos significados, según estén impresas en un aviso publicitario, en un informe de noticias, en un comentario editorial o en una tira cómica.

En el *Compendio para entender el Antiguo Testamento*, un equipo de especialistas brinda reflexiones para comprender mejor los textos bíblicos. «Envió desde lo alto y me tomó; me sacó de las muchas aguas». ¿Podría ser éste el relato de Jonás, cuando fue librado del mar? ¿O se trata de la descripción de Pedro, cuando al intentar caminar sobre el agua Jesús lo rescató?

Al saber que este versículo se halla en 2 Samuel 22, uno reconoce de inmediato que es parte de un salmo de David. Al conocer el género literario del texto (poesía), es posible comprender que David no describe un salvataje real, sino que está empleando una atractiva ilustración para transmitir la profunda gratitud por la protección de Dios en momentos de profunda crisis.

Hoy en día, los estudiantes serios de interpretación bíblica necesitan comprender los géneros literarios de la Biblia de la misma forma que los futuros arqueólogos necesitarán conocer la diferencia entre un aviso publicitario y una noticia informativa en los periódicos que encuentren de las civilizaciones del siglo XXI.

El *Compendio para entender el Antiguo Testamento* es una herramienta práctica para interpretar correctamente la literatura del Antiguo Testamento.



OLD TESTAMENT STUDIES / BIBLICAL STUDIES
ESTUDIOS ANTIGUO TESTAMENTO / ESTUDIOS BÍBLICOS
US $12.99
ISBN 13: 978-0-8054-3287-9

